HANS-GEORG BECK

EROTIKON BIZANTIN

ortodoxie — literatură — societate

NEMIRA

BYZANTIVM

HANS-GEORG BECK a văzut lumina zilei pe 18 februarie 1910, în satul bavarez Schneizlreuth. A murit la vârsta de 89 de ani în aceeași patrie bavareză, pe 25 mai 1999. Itinerarul lui spiritual și intelectual este – în comparație cu cel existențial-privat – mai accesibil biografului de astăzi, având în vedere că Beck nu vorbea și nu-și amintea cu plăcere despre „aventura“ lui monahală, ca membru al ordinului benedictin, sub numele de Hildebrand Beck O.S.B., între 1929 și 1944. După absolvirea gimnaziului umanist din Ettal în 1929, începe studiul filosofiei, teologiei (catolice) și filologiei clasice la Universitatea din München în anul 1930. Dragostea pentru Bizanț se aprinde în sufletul tânărului student prin participarea la Sfânta Liturghie ortodoxă în Noaptea de Înviere, la o bisericuță din vecinătatea Sfintei Maria Maggiore, aflându-se la Roma într-un stagiu de cercetare (1931). Întors în Germania, își definitivează studiile, iar în anul 1936 obține titlul de doctor în teologie cu o teză despre conceptele de „Preștiință“ și „Predestinare“ în teologia bizantină *(Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner,* Roma 1937). Teza de abilitare asupra lui Theodor Metochites și a viziunii despre lume în Bizanț și-o va susține în 1949 *(Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes,* München 1952). Perioada dintre 1936 și 1949 este una foarte grea în viața lui Beck, cea a slujbelor mărunte (lector de editură, bibliotecar privat) și a lipsurilor financiare. Primele raze de speranță apar odată cu obținerea în 1956 a titlului de profesor asociat și – în sfârșit – cu preluarea funcției de *ordinarius* al Catedrei de Bizantinologie din München în anul 1959.

De-a lungul activității sale profesorale și academice, a publicat – pe lângă lucrările sus-amintite – un număr impresionant de studii și articole, mai multe monografii fundamentale, cum ar fi opera sa monumentală *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (*Biserica și literatura teologică în Imperiul Bizantin,* München 1959), *Das byzantinische Jahrtausend* (*Mileniul bizantin,* München 1978) sau *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (*Istoria Bisericii Ortodoxe în Imperiul Bizantin,* Göttingen 1980). Trebuie amintit că Hans-Georg Beck a fost coordonatorul cunoscutei reviste *Byzantinische Zeitschrift* între 1964 și 1977. Ca fapt divers, este interesant de știut că Beck a fost activ și în domeniul beletristicii, semnând sub pseudonimul Peter Hamann cărticica de amintiri venețiene *Saitenspiel des Daseins* (*Melodie pe struna fiindului,* 1958).

HANS-GEORG BECK

EROTIKON BIZANTIN

ORTODOXIE – LITERATURĂ – SOCIETATE

Traducere din limba germană și prefață
MIHAI-D. GRIGORE

Ediția a II-a

NEMIRA

Coperta: Alexandru CSUKOR
Imaginea copertei: *Întruparea lui Ktisis,* mozaic, Biserica Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna (detaliu)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BECK, HANS-GEORG
Erotikon bizantin: ortodoxie - literatură - societate / Hans-Georg Beck ; trad., pref.: Mihai D. Grigore. – Ed. a 2-a. - București: Nemira Publishing House, 2013
ISBN 978-606-579-701-7

I. Grigore, Mihai D. (trad., pref.)

176

Hans-Georg Beck
BYZANTINISCHES EROTIKON
© Verlag C.H. Beck oHG, München 1994
All rights reserved

© Nemira, 2011, 2013

Lector: Ecaterina DERZSI
Tehnoredactor: Stelian BIGAN

Tiparul executat de Gutenberg S.A.

Orice reproducere, totală sau parțială, a acestei lucrări, fără acordul scris al editorului, este strict interzisă și se pedepsește conform Legii dreptului de autor.

ISBN 978-606-579-701-7

Pentru E. Hermann
Discite mortales
nil pluriformius amore

PREFAȚA TRADUCĂTORULUI

Omul a înțeles dintotdeauna că erosul, al cărui scop imediat este zămislirea de prunci, perenitatea firească a omenirii, transcende imediatul, fapt ce în istoria culturii a dus la apariția unei ample semantici a eroticului. Eroticul înveșmântează simplul act sexual într-un complex colateral simbolic, mitic și – nu în ultimul rând – praxiologic. Procrearea devine astfel cultură, cristalizându-se într-un univers comportamental cu intenționalitate, finalități, agenți, strategii, tradiții. Acest elaborat colateral cultural anulează pe de o parte banalitatea simplului act trupesc, pe de altă parte îl complică și îl încifrează în formalul unei țesături socio-culturale care-i sporește echivocul și misterul. Eroticul este insinuant și tainic, de aceea nu poate fi eludat, oricâte studii pe această temă ar fi alcătuite. Problema care se pune este cum abordezi acest univers: fie ostentativ direct, fie cu tact, discreție și înțelegere a profunzimilor și nuanțelor.

Cu „Erotikonul bizantin" își deschide calea în universul publicistic și științific românesc opera cuprinzătoare și fascinantă a bizantinologului și filologului german Hans-Georg Beck, autor ce nu se cade să lipsească din nicio colecție editorială istorică. Statutul de colecție de studii științifice presupune și responsabilitatea obiectivității, în cazul de față, a editării părerilor pro și contra unei tematici, singurul cadru propice dezbaterii științifice autentice.

Ortodoxia abordează eroticul cu reținere, cu discreție și cu tact. În ochii istoricilor apuseni această discreție a Ortodoxiei este privită ca o lacună, erosul fiind – după a lor părere – tabuizat vreme îndelungată ca posibil obiect al cercetării teologice și istorice. Această terra incognita poate deveni, odată cu studiul de față al lui Hans-Georg Beck, o terra pacificata, un domeniu abordat, care pierde din fascinația necunoscutului, dar și din angoasele atavice cu care întâmpinăm necunoscutele de orice fel. Cititorul român interesat are ocazia de a lua contact cu un tip special de reflecție asupra unei teme delicate, caracteristică cercetării vestice, preocupată mult mai mult de franchețea descrierii decât de implicațiile psihologice, morale, sociale; cu alte cuvinte: ostentația directă și lipsită de considerație vs abordare înțelegătoare și discretă, preocupată de consecințe.

Este adevărat că spre deosebire de Ortodoxie, de creștinismul răsăritean, lumea occidentală s-a preocupat cu mult mai devreme de faptul cultural și mundan al eroticii, de rolul ei în trăirea, teologia și viața creștină, dar și de deviațiile și denaturările pe care sexualitatea le cunoaște în decursul istoriei. Studiile despre sexualitate în Evul Mediu apusean, teologie privitoare la gender mainstreaming, monografii despre practici erotice, despre fenomenul prostituției, despre obscenitate, homosexualitate etc. abundă, înscriindu-se în tradiția unui Delumeau. Este suficient să amintim aici pe istoricii germani ai Bisericii, romano-catolicii Arnold Angenendt sau ucenicul acestuia, Hubertus Lutterbach. Lucrările lor de istoria mentalităților și culturii – în care un loc central îl ocupă erosul – nu au găsit până în prezent ecou în România.* Biserica Latină, începând cu Isidor de Sevilla până astăzi, s-a preocupat mult mai timpuriu și mai decis de această fenomenologie prezentă în existența creștinului apusean la toate nivelurile: de la efectivitatea subliminal preconștientă, până la apogeul mistic al legăturii (quasi erotice) cu Hristos din mistica feminină occidentală).** Totodată

* Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt ³2005; Hubertus Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln 1999.

** De exemplu o Hildegard von Bingen (†1179), Mechtild von Magdeburg († 1282) sau Gertrud din Helfta († ca. 1301). Vezi lucrarea: Bardo WEISS, *Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts*, Paderborn et al. ²2006.

demersurile de abordare a femeii și sexualității se desfășoară pe un spectru larg, de la teologia misoginismului postlapsaric clasic a unui Rather din Verona în secolul al X-lea de exemplu, până la reinterpretarea umană, în respect față de femeie, dată Genezei în secolul al XII-lea de un Petru Lombardul sau în secolul al XIII-lea de așa-zisul „Predicator anonim din Pădurea Neagră“. Întrebarea care se pune este dacă transformarea eroticului în obiect de studiu *in se* este adecvată sau mai degrabă se cade a-l aprofunda într-un ansamblu cultural și chiar religios mai larg, unde sexualitatea nu este decât una dintre dimensiunile posibile, defel o categorie prioritară.

Studiul de față despre eros în societatea și cultura Bizanțului este prelucrarea unei comunicări ținute de autor în fața Academiei de Științe Bavareze (Bayerische Akademie der Wissenschaften), al cărei membru a fost, comunicare publicată în 1984.* Așa se explică reminiscențele stilului colocvial din textul „Erotikonului“ sau precipitarea evidentă cu care au fost inserate notele de subsol, trimiterile bibliografice sau unele linii argumentative. Stilul este grăbit, pe alocuri neelegant, trimiterile fac adesea rabat de la acribie, unele nume proprii de autori sunt confundate (Eugenikos cu Eugenianos, de exemplu). Autorul se lasă nu de puține ori luat de valul *antimonahismului* și *anticlericalismului* său arhicunoscut, dând discursului tenta unei filipici contra creștinismului bizantin, filipică edificată uneori pe observații fugitive sau pe interpretări forțate, ca să nu mai vorbim de afirmațiile tendențioase, setea de picanterii și cancanuri ce părăsesc cadrul neutralității științifice. Sfinții Părinți Vasile cel Mare sau Ioan Hrisostom sunt priviți unilateral, din vasta lor operă fiind alese numai acele pasaje care sprijină generalizarea pripită că Ortodoxia – în comparație cu alte Biserici, inclusiv Catolicismul – ar fi cu mult mai dușmănoasă față de misterul sexual și față de trup, ceea ce este cu totul fals, după cum arată studii recente apusene. Acest stil provocator poate să fi fost gândit de Beck – un savant deschis, fără false orgolii și lipsit de teama de a fi corectat – ca o invitație la dialog adresată cercetătorului ortodox,

* Hans-Georg BECK, *Byzantinisches Erotikon. Orthodoxie – Literatur – Gesellschaft*, München 1984.

care se poate vedea motivat de unele afirmații ale germanului spre o nouă analiză, mai aplicată, mai temeinică, mai avizată, capabilă să le infirme.

Traducerea în română a „Erotikonului" este importantă tocmai pentru că oferă bizantinistului și teologului ortodox o mostră a unora dintre discursurile istoriografiei apusene asupra Bizanțului sau Ortodoxiei. Aceste discursuri sunt pe alocuri saturate cu clișee și prejudecăți, iar cercetătorul ortodox trebuie să fie avizat – în zilele acestea ale deschiderii, congreselor internaționale, mobilității transfrontaliere – în privința criticilor, argumentelor, teoriilor și himerelor la care se poate aștepta din partea colegilor de breaslă occidentali. Astfel de studii – de seama „Erotikonului" – constituie o provocare, dar o provocare bine-venită pentru a articula un contradiscurs avizat, informat și competent.

Și, ca să exemplific afirmația unilateralității lui Beck în abordarea faptului erotic în tradiția Imperiului Bizantin, mă voi opri doar la titlu, care se face – simptomatic – vinovat de lipsa de echilibru caracteristică întregii cărți. Cititorul se așteaptă a afla mai multe despre sexualitate în „Ortodoxie – Literatură – Societate", dar la sfârșitul lecturii remarcăm cu toții că de fapt majoritatea izvoarelor și edificiul argumentativ se bazează în principal pe literatura profană (deocheată și fără perdea, pe epigramistică și cântece de pahar), apoi pe date istorice și sociale, și abia în ultimul rând pe izvoare teologice. Deci toate acuzele formulate la adresa Ortodoxiei sunt fundate pe studiul unor mentalități preponderent profane. Titlul corect și obiectiv din punct de vedere științific ar trebui așadar să sune astfel: „Erotikon Bizantin. Literatură – Societate – Ortodoxie."

Mi-am permis să încep cu aspectele „negative" ale „Erotikonului", pentru a putea încheia cu afirmarea calităților incontestabile ale acestui eseu istoric. Eroticul este de neconceput în afara polarității masculin-feminin. Având în vedere observația banală că istoria bizantină a fost făcută cu precădere de bărbați – așa cum și reflecția teologică este tot opera lor –, este cazul să ne întrebăm cum a fost percepută și poziționată cultural femeia. Pe urmele acestei întrebări, Beck dezvoltă un discurs diversificat, erudit, bazat pe o lectură vastă a izvoarelor, pe care nu de puține ori le citează din memorie. În „Erotikonul bizantin", femininul este observat în imensul lui areal semantic (de la prostituată la sfântă). El este punctul de tematizare și articulare a discursului despre erotică în totalitatea

ei: fără *mulier fascinans* și fără bărbatul care trăiește și se lasă răpit de feminitate (sau distrus de ea), eroticul nu există. Beck se ferește de clișeul asocierii placative și precipitate a femeii *direct* cu sexualul. Căci această apropiere nemijlocită (*imediată*, în sens etimologic): rudimentară, primitivă, grosolană chiar, n-ar fi decât simplă fiziologie indiferentă la edificiul cultural, social, religios, estetic (!) care – în mod capital – poartă responsabilitatea aleasă a umanizării biologiei. De aceea, privirea lui Beck se apleacă asupra receptării femeii în societatea, politica, teologia sau literatura Bizanțului. Evident că aspecte ale acestei receptări sunt determinate de sexualitate, dar aceasta nu este în ochii lui Beck un argument suficient pentru a destrăma și ignora misterul cultural și social FEMEIE, reducându-l la finalități și sensuri comune.

„Erotikonul Bizantin" este pe de altă parte și o contribuție la istoria culturii bizantine, arătând formele de insinuare tăcută, dar de neoprit, ale motivelor și reminiscențelor păgâne în tradiția creștină a Bizanțului. Tocmai prin faptul că se axează în principal pe analize ale izvoarelor literare, Beck contribuie fundamental la eludarea unui mecanism cultural care a transformat literatura profană în vehicul de idei și conținuturi precreștine ale lumii elenistice din Orientul Apropiat. Trebuie așadar apreciată această contribuție de hermeneutică culturală.

La sfârșitul acestei succinte incursiuni nu-mi rămâne decât să pomenesc unele aspecte de factură tehnică ale muncii de traducător: Hans-Georg Beck folosește un limbaj colocvial plin de formulări dure, directe și uneori de-a dreptul impudice, pe care traducătorul s-a străduit a le mai atenua, atâta vreme cât acest demers nu amenință denaturarea mesajului și a intenției autorului. Stilul citării și al trimiterilor bibliografice a fost păstrat, traducătorul făcând pe alocuri unele note personale, semnalizate în text cu „n. tr.", pentru clarificarea și completarea textului original, căci Beck folosește uneori termeni exotici pe care nu-i explică sau citează direct în latină fără a traduce. Stilul colocvial de care vorbeam a fost așadar menținut, și pentru că această degajare și libertate – problematice după cum arătam – îi conferă lui Beck atât individualitate, cât și autenticitate.

MIHAI-D. GRIGORE

(Erlangen, 5 mai 2011)

I.

După cum experiența ne arată, relația dintre erotism și creștinism nu este tocmai una de compatibilitate. Uneori par a se invidia reciproc, și unul, și celălalt dorind să îl acapareze pe om întru totul și pentru totdeauna. Au existat multe încercări de a elucida această disensiune: religia creștină, conform menirii ei, ar fi orientată spre ceruri, sau, cel puțin, nu ar fi interesată de cele trecătoare, în timp ce erotismul pare cât se poate de mundan, aflându-și concretizarea în cele supuse scurgerii timpului. Rămâne pe mai departe o problemă deschisă dacă această teorie explică satisfăcător disensiunea amintită. Căci – nu trebuie uitat – creștinismul și-a asumat dintotdeauna foarte răspicat răspunderi în lume, iar de cealaltă parte, erosul platonic este condiționat de aspirația de a transcende lumea fenomenală și de a se înscrie în sfera nepieritoare a ideilor. Și, chiar dacă se face abstracție de orice iluminare filosofică, în ceea ce privește erosul, rămâne totuși constantă uimitoarea lui afinitate pentru moarte, cvasimetafizică.

După părerea mea, nu este de ajuns să centrăm creștinismul exclusiv pe „agapé", dacă prin ea se înțelege „dragostea spontană, dezinteresată a lui Dumnezeu față de om", pentru ca mai departe iubirea agapică să fie erijată în forța care eliberează erosul din mrejele ce-l țin legat de lume, așa cum se arată în monografia lui

Nygrén pe această temă.[1] O astfel de teorie pornește de la fenomenul iubirii abordate doar prin prisma analizei teologice, care se refuză experienței directe. *Agapé* este experimentabilă doar mistic, nu și rațional. Avându-i în vedere natura, această formă de iubire mistică nu este, prin urmare, compatibilă cu domeniul experienței trupești și psihice, cu caracter concret și direct. Chiar dacă în a doua etapă se dorește înțelegerea lui *agapé* ca răspuns al omului la dragostea lui Dumnezeu, afirmația este valabilă doar în orizontul acelei iubiri pentru care istoria experienței religioase a introdus termenul de „amour désintéressé", sintagmă aplicabilă la fel de bine și erosului. În orice caz, o teorie care exclude erosul în favoarea lui *agapé* ar ignora nejustificat rolul sexualității în creștinism.

O definiție perfectă a termenului „erotic" e greu de elaborat, iar, dacă am încerca aici discutarea pe larg a definițiilor propuse până acum, nu ar duce la nimic... Înainte de toate, erotismul este, prin excelență, intramundan; cu alte cuvinte, specificul prin care el transcende „lumea" se sustrage observației exterioare, iar enigmatica lui relație cu moartea este și ea o revelație greu de cuprins în cuvinte. Oricât ar fi de orientată în afară – prin dorința ce o animă – din punctul de vedere al motivației personale, erotismul este cea mai intimă formă de pornire interioară a omului, care în această răscolire profundă trăiește relativizarea oricărei certitudini.[2] Avântul de care vorbim este caracteristic atât celui mai diafan eros platonic, cât și oricărei forme de dorință sexuală ce se concentrează asupra persoanei iubite. Desigur, observația nu oferă o definiție a erotismului. Nici nu avem neapărat nevoie de una pentru a înțelege următorul aspect: ceea ce declanșează în noi neliniștea, incertitudinea de care vorbeam, este persoana din fața noastră, de cele mai multe ori una de sex opus, fără ca prin asta să afirmăm neapărat că diferența de sex în sine ar fi cea care declanșează fiorul menționat. Dar, dat fiind faptul că omul e construit

[1] A. Nygrén, *Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe*, două părți, Gütersloh 1930-1937.

[2] G. Bataille, *Der heilige Eros*, Berlin 1982, pp. 25.

așa cum e, diferența de sex se constituie în factor primar, trezind o dorință ce conturează fațetele specifice ale eroticului. Căci sexualitatea, cu formele-i multiple, nu poate fi diferențiată cu desăvârșire de erotism. Să fie oare această ambiguitate cea care tensionează relația dintre erotism și creștinism? Înainte de a aprofunda problema, ar fi poate indicat să formulăm două teze:

1. Atât majoritatea religiilor precreștine, cât și creștinismul asociază cu sacrul, cu sfințenia, tot ceea ce are (mai mult sau mai puțin) de-a face cu eroticul, bineînțeles, pe căi diferite, întrucât concepția lor despre sacralitate diferă.

2. Evenimentele capitale ale istoriei creștine au loc într-o istorie lineară; dimensiunea erotică păgână, precum și religiile păgâne în general se desfășoară într-o temporalitate regresivă, ce se reactualizează ciclic.

Și acum câteva remarci pe marginea fiecărui punct: din perspectiva istoriei religiilor, Sacrul este moral indiferent sau, mai bine spus, moral ambivalent.[3] El se manifestă în binarul pur-impur, fiind o categorie *sui generis*, despre care R. Otto afirma că – asemenea oricărui principiu arhaic – poate fi doar descrisă, în nici un caz definită. Se prea poate ca, *in actu*, Sacrul să fie simplu și clar, în plan virtual însă el este întotdeauna ambivalent – nu ne referim la o ambivalență a lucrurilor, ci a energiilor. „On reconnaîtra le sacré comme efficace, contagieux, fugace, ambigu, virulent" (Caillois). Creștinismul înțelege, dimpotrivă, Sacrul ca pe ceva absolut „pur, imaculat" în ființă, iar din punctul de vedere moral al Evangheliei, este, prin excelență, bun și perfect. Sacrul creștin nu este nicidecum ambivalent sau cu mai multe înțelesuri, ceea ce îngrădește considerabil libertatea de manifestare a eroticului.

[3] Din bogata literatură pe această temă am selectat următoarele titluri: R. Otto, *Das Heilige*, ed. nouă, München 1947; R. Callois, *L'homme et la Sacré*, Paris 1950; M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957; W. Burkert, *Homo necans*, Berlin 1972; M. O. Métral, *Die Ehe*, Frankfurt 1981; M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt 1977.

În ceea ce privește noțiunea timpului, istoria religiilor precreștine și a anumitor curente din creștinismul timpuriu se dezvăluie a fi dependentă de ideea de *anakephalaiosis*, de recapitulatio, altfel spus de concepția timpului reversibil, reinițiat continuu în reversibilitatea *aion*-ilor prin noi cosmogonii. Este o noțiune mitică de timp, determinată de o „istorie" anume ce „niciodată nu a avut loc, dar care fiază fără contenire". Timpul acesta mitic este ciclic, așadar ciclurile sale structurând tot ce este semnificativ, adică tot ce este în afara profanului, tot ceea ce din rațiuni ontologice participă la Ființă, posedând în mit un model paradigmatic. Aici se încadrează în primul rând lumea zeilor, căreia îi datorăm tot ceea ce împărtășim din Ființă. Zeii constituie matricea oricărei istorii. După ei urmează universul văzut, „natura", legată indisolubil de supra-natura zeilor, tocmai pentru că ea nu e niciodată simplă natură, ci transparență a unei dimensiuni superioare. Iar lumea oamenilor apare ca parte a naturii văzute, umanul identificându-se la rândul lui cu transparența lumii. Evenimentele, procesele, repetându-se fără întrerupere în ciclicitatea lor, evoluează paralel, se condiționează și se „comentează" reciproc; toate sunt expresia unuia și aceluiași Sacru. Acesta este concomitent *mysterium tremendum* și *mysterium fascinans*. În calitate de *mysterium tremendum* Sacrul tabuizează; prezența lui este neliniștitoare, fiind înzestrat cu puteri care odată stârnite sau lezate devin periculoase, chiar ucigătoare; în orice caz, ele se cer îmbunate și îmblânzite, fapt care în termenii istoriei religiilor ar fi echivalentul neutralizării prin rit. Tot ceea ce este sacru este eminamente „interzis". Dar pentru că Sacrul este în același timp și *mysterium fascinans*, natura lui, cea care ni se refuză, incită tocmai la nesocotirea barierelor, încălcare ce nu este în mod necesar identică unei profanări, atâta vreme cât este cantonată în domeniul numinosului și al ritualicului. „Tremendum" ne avertizează să nu îndrăznim vreo lezare a tabuului; „fascinans" ne împinge, dimpotrivă, tocmai la acest pas. Intercalarea umanului reprezintă, de fapt, proba la care este supus Sacrul, este o provocare la adresa forței lui, existând și posibilitatea ca vreo persoană să și-o supună prin rapt. Momentul

lezării Sacrului, având consecințe imprevizibile, se constituie în același timp ca moment în care „tremendum" își face efectul, împiedicând prin reacție profanarea și întărind tabuul.

Viața este tabu, e sfântă, căci Sacrul în sine e întotdeauna dătător de viață și garant al ei. În sacrificarea sângeroasă a unui om, mai ales atunci când el întrupează o ființă divină, tabuul vieții este încălcat, însă nu pentru o „a profana", ci pentru ca mana sângelui vărsat să fie reintrodusă în circuitul naturii și al vieții, dând sevă unei noi existențe. Încălcarea tabuului are loc în acest caz în interiorul sferei sacrale și acționează în slujba sacralității. Tabuul sexual este, de asemenea, străvechi. Virginitatea este bun tainic, nu o simplă valoare de piață în cadrul relațiilor sociale. Sacralitatea femeii corespunde sacralității pământului-mamă (Eliade). În același timp este însă infertilă și tocmai prin aceasta incită la lezarea ei, care, din perspectiva bărbatului, presupune acea irosire de puteri ce duce în cele din urmă la moarte, dar în același timp și la înmugurirea unei noi vieți. Viața nouă, care – acesta este ciclul virginității! – deși se naște prin distrugerea feciorieí, prilejuiește nașterea unor noi ființe feciorelnice. Legătura dintre bărbat și femeie este însă doar o replică la scară redusă a marilor antagonisme dintre cer și pământ, lumină și întuneric, nord și sud. Și fiecare dintre cei doi poli reprezintă pentru celălalt o alteritate terifiană. Tensiunile acestea cheamă la exces și orgie. Căci orgia își are și ea funcția proprie. În momentul în care zi de zi, an de an, are loc o încălcare și o reabilitare ciclică, continuă a tabuului, procesul devine cotidian, rutina ascunzând germenii pericolului derapajului în profan. Aici intervine acea *anakephalaiosis* de care vorbeam, i. e. reiterarea unei noi cosmogonii prin întoarcerea la haosul primordial. Orgia sexuală reactualizează, de fapt, acest haos în care, după cum ne dezvăluie istoria religiilor, lumea și omenirea se regenerează. „La fête est le chaos retrouvé façonné à nouveau" (Caillois). Orgia este, în sensul ei ultim, egală cu „o proliferare expansivă a vieții, în fața căreia orice constanțe ale lucrării omenești dispar și unde nu mai există nimic ce nu se contopește" (Bataille). Orgia semnifică încălcarea tuturor tabuurilor, pentru ca sacralitatea Ființ-ului

să poată reînvia. Toate acestea nu au nimic de-a face cu un act profanator, de vreme ce profanul nu are nimic în comun cu rostul adânc al Fiind-ului. Profanul nu se întemeiază pe nici un mit și, prin urmare, nu se află în posesia nici unui fundament paradigmatic de existență.

Lezarea rituală a Sacrului este cea care instaurează acea formă de istorie întemeiată pe ciclurile Fiind-ului. Mitul, care dezvăluie concomitent atât experiența ambivalentă a Sacrului, cât și „istoria" lui în cuvânt și imagine, acest mit, așadar, arată cât se poate de impresionant cum evenimentele lumii zeilor sunt identice cu cele din natură și din viața umană. Același mit recurge la experiența individului, îi oferă un anumit temei, dând prilej omului să se regăsească în ciclul zeilor, cel tăinuit în intimitatea naturii.

Se pare că străpungerea acestui „cerc" prin impunerea unui timp linear (teleologic), țintind spre un eshaton ireversibil, este una din caracteristicile concepției creștine despre istorie. Este important de știut, perpetuul esențial al desfășurării ciclice în circumvalațiunea dimensiunilor Fiindului pare, în perspectiva mentalității creștine, imposibil. Identificarea omului cu mișcarea ordonată în sânul unei naturi panteice, apoteoza naturii sau chiar orgia imanenței sunt concepții ce nu-și mai au locul în creștinism. Biserica creștină a rupt-o definitiv, după cum se pare, cu ciclul erotic „tabú – încălcarea tabuului – reabilitarea tabuului". Interdependența ciclurilor, atât cât mai sunt ele înțelese ca atare, este sortată, sistematizată și clasificată, omul este „eliberat" de legătura sa mitică, integratoare, cu natura și lăsat pe cont propriu. Natura nu mai este nimic altceva decât simplă natură, lipsită de orice transparență și medialitate, opacizată în lipsa ei cvasiabsolută de sacralitate. Sărbătoarea dragostei este suspectă, ca să nu mai vorbim de orgie, demonizată în totalitate. Cu alte cuvinte, creștinismul deposedează Sacrul de ambivalența-i caracteristică: el nu mai este pur și impur în același timp. De acum Sacrul este fie „bun", fie nu mai este deloc.

Evident că tensiunea dintre creștinism și eroticul arhaic nu mai putea fi aplanată. Biserica a investit totul și nu s-a dat în lături de la nici o exagerare pentru a contracara puterea erosului. Nu s-a

bucurat însă de un succes durabil în lupta ei cu forțele perene, adânc înrădăcinate, ale străvechilor arhetipuri de comportament sexual. Acestea erau mai apropiate de înclinațiile firești ale omului decât regulile concepute de Biserică. Arhetipurile sexuale sunt doar în teorie ușor de dezamorsat, factic însă, ele „infestează" până și teoriile Bisericii. Astfel, ea a preluat aproape fără a-și da seama tabuul virginității, pe care l-a cultivat cu o perseverență frizând absurdul, de vreme ce fundamentarea teologică dată fecioriei este deficitară. Fie că au vrut sau nu, prin programul contrastant „ori virginitate, ori căsnicie" în cadrul unuia și aceluiași creștinism, teologii au permis „Sacrului" să-și păstreze ceva din ambivalența originară „pur-impur". Iar lezarea tabuului virginității prin viața sexuală a cuplului era de neocolit, căci altfel exista riscul de a relativa perenitatea voinței creatoare, a creației continue a lui Dumnezeu. Biserica nu a mai putut face altceva decât să încerce să reducă pe cât posibil încălcarea tabuului fecioriei prin căsătorie, ca să nu o spunem mai direct: a făcut ca ideea lezării acestui tabu să pară atât de odioasă, încât până și teologilor le va veni greu să mai reabiliteze căsnicia. Natura intră în ofsaid. Biserica a mobilizat resursele unor concepții idealiste, subestimând totodată forța nestăvilită a firii, capabilă să rupă zăgazurile raționale, tocmai datorită faptului că orgiacul se dezvăluie „a fi parte" a firii. În acest punct se întâlnesc antagonisme de o forță uluitoare. Pe de o parte avem de-a face cu o trupească intimitate naturală, contopind exterioritatea cu interioritatea; pe de altă parte, avem dorul ardent pentru supra-natură, care potențează elanurile spirituale sublimate, purtându-le spre alte sfere. Succesul parțial și de netăgăduit al creștinismului constă în magia acestei transcenderi; eșecul final îi este provocat de puterea de rezistență a naturii înseși. Ortodoxia[4] își dorește a controla tot, totuși nimic nu se sustrage

[4] De unde până aici autorul a vorbit în general de „creștinism", „Biserică creștină", „Biserică", în mod arbitrar schimbă registrul folosind termenul „ortodoxie", încercând, în mod evident, printr-un artificiu retoric, deculpabilizarea tradiției creștine apusene. Discursul decade astfel într-o filipică inadecvată (n. tr.).

mai ușor și mai voluntar controlului decât erotismul. Chiar dacă ortodoxia s-a bucurat în cele din urmă de câteva succese importante, și asta pentru că în Antichitatea târzie vechile tabuuri prin care misterul erotic păgân era învăluit și stabilizat au fost dezavuate printr-o demitizare de multe ori frivolă, motivată la timpul respectiv cu laitmotivul decăderii moravurilor.

În studiul nostru, ce se ocupă de situația din Bizanț, am ales pentru denumirea aspectelor bisericești termenul de „Ortodoxie", nu doar pentru că așa se autointitulează creștinismul bizantin însuși, dar și fiindcă Ortodoxia se dovedește în multe circumstanțe a fi o articulare aparte, de sine stătătoare, a creștinismului. Iar această entitate trebuie privită în raportarea ei la erotism. Este cât se poate de indicat să ne referim tocmai la particularitățile acestei Ortodoxii, ca formă a creștinismului.

Mărturisirea ortodoxă simbolizează pentru omul bizantin de regulă nu doar aderarea la un cod de credință și la o confesiune, ci proclamarea apartenenței definitive la Imperiul Bizantin, la ideologia și la ritualurile ce-l identifică. Ortodoxia este reprezentată eminamente de cel aflat în fruntea imperiului, de împărat. De aceea, este înainte de toate ortodoxie politică. Bizantinul, ca persoană religioasă, dar și ca supus politic, are în față o dublă datorie de loialitate, care – deși cu doi reprezentanți, Biserică și împărat – *in concreto* se contopește într-una singură. Ceea ce înseamnă că guvernarea imperială se identifică total cu aspirațiile Bisericii, iar ea sprijină din toate puterile acțiunile împăratului. Cât despre Biserică, omul bizantin simte forța ei persuasivă asupra conștiinței ca fiind mai pregnantă; în schimb, statul are la dispoziție prin legislația penală un mijloc coercitiv mult mai eficient în realizarea scopurilor urmărite. Situația are consecințe diferite, cu ramificații în viața de zi cu zi. În ciuda ideologiei Ortodoxiei politice, bizantinul obișnuit avea, de bună seamă, suficient spirit critic pentru a putea face diferența dintre învățătura religioasă, cea cu neputință de negociat, și contingentele pretenții ale statului. Sancțiunile Bisericii fiind mai ușoare în comparație cu pedepsele aspre, chiar dure, ale statului – Biserica se folosea numai de măsuri religioase

și disciplinare –, oamenilor le era mai ușor să se sustragă poruncilor bisericești decât celor ale puterii. Astfel, treptat, s-a consolidat concepția că poruncilor guvernanților le este datorată supunere necondiționată, având în vedere puterea lor de constrângere, în timp ce postulatele bisericești au căpătat inofensiva aură a unor sfaturi. Numai porunca bisericească ce era însoțită și de o pedeapsă în codul civil avea o șansă mai mare de a fi respectată, în comparație cu preceptele generale, ce nu se bucurau de acest avantaj. De multe ori se considera că poruncile Bisericii nu au acoperire în codul civil, mai ales atunci când împărații – deși stipulau că anumite colecții de canoane au și valabilitate de lege civilă – uitau să introducă efectiv canoanele în codexurile de drept civil.[5] Sau, în cazul în care, probabil neintenționat, în colecțiile de legi ale statului erau preluate legi și norme vechi, din perioada precreștină, incompatibile cu canoanele Bisericii.[6] Vom vedea că astfel de incongruențe se propagă timp îndelungat cu deosebire în domeniul raporturilor sexuale. Se pune întrebarea dacă nu cumva astfel a luat naștere un spațiu liber, ce s-a putut sustrage cu succes prevederilor canonice. Sistemul Ortodoxiei politice, care în exterior apărea atât de monolitic, se dovedește a fi pe alocuri fisurat, cei doi concurenți din cadrul sistemului, Biserica, respectiv Statul, nefiind neapărat animați de motivații comune.

Atât despre Ortodoxie *in actu*. Vom vedea că analiza exactă a ceea ce presupune ea va contribui cu noi date la evaluarea poziției Ortodoxiei față de erotism. Ortodoxia este cea care, în ciuda unei relații de continuitate cu creștinismul primar, ce nu poate fi negată, diferențiază, de fapt, Biserica bizantină de cea primară, precum și de alte Biserici. Cel mai bine poate fi surprinsă această diferență dacă

---

[5] Se stipula doar că legile bisericești (canoanele) au valabilitate generală pentru societate, dar se uita a fi înscrise concret în colecțiile civile de legi. Împricinații și judecătorii se foloseau însă de cele mai multe ori doar de colecțiile civile, astfel că valabilitatea canoanelor, deși oficial atestată, era numai formală (n. tr.).

[6] Vezi H.-C. Back, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, Wien 1981, pp. 8ff.

opunem termenul de „Ortodoxie" (dreaptă credință) celui de „pistis" (încredere cu tărie[7]). „Pistis" este doar parțial traductibil prin „credință". Are mai mult de-a face cu încrederea și dăruirea, cu a te încredința în seama cuiva, decât cu a fi convins de corectitudinea unor învățături. Această încredere își are fundamentul în puterea insinuantă a mesajului hristic, în conștiența că suntem mântuiți prin Hristos, fiind, prin urmare, îndreptățiți la chemarea și făgăduința pe care El ni le împărtășește. *Pistis* este întemeiată de o persoană, nu de o dogmă anume. Dogma vehiculează în special principii – rezumate cu precădere în mărturisirea de la botez – care vorbesc despre Hristos și activitatea Lui, precum și despre însemnătatea mesajului Său. Hotărâtor este că ele nu se sprijină decât într-un plan secundar pe rațiune și premise filozofice, fiind în primul rând expresia dăruirii existențiale pline de încredere, dăruire ce lasă „formulelor" doar o valabilitate limitată.

Având în vedere toate cele spuse, trebuie concluzionat că termenii „Ortodoxie" și „ortodox" lipsesc în Noul Testament, iar uzul lor în literatura bisericească devine frecvent începând doar cu trecerea în secolul al IV-lea, adică din vremea în care disputele cu privire la formularea dogmei erau atotprezente. Ține de caracteristicile ființiale ale acestei noi drepte credințe, căci ea se sprijină în bună măsură pe infrastructura împrumutată de la filozofia Antichității târzii. Pe această bază este formulat un sistem exact de învățături, care, atât prin argumentație, cât și prin sensul lor intrinsec, nu sunt accesibile în principiu decât celor ce dețin cunoștințe preliminare de filozofie; de marea masă a credincioșilor ele nu sunt asimilate decât datorită unui „notional assent" – și asta doar în cazurile fericite! Totuși, Biserica le-a învestit cu putere de normare a conștiinței, însoțind nerespectarea lor de sancțiuni dure în orizontul istoriei și al veșniciei. Filozofeme și teologumene s-au dizolvat unele în altele, încât chiar și acele premise filozofice cu

[7] În originalul german „gläubiges Vertrauen" (n. tr.).

valabilitate de fapt restrânsă numai la un anumit context istoric au căpătat aura de „infailibilitate" universală a dogmei.

De-a lungul vremii, Biserica oficială s-a identificat tot mai mult cu acest conformism dogmatic, de multe ori fără a-și da seama cât de contingentă este infrastructura filozofică și fără a fi conștientă că toate aceste filozofeme de fapt claustrau credința și o intelectualizau exagerat, sterilizând-o. De asemenea, s-a ignorat și faptul că multe din axiomele filozofice utilizate erau contradictorii. Însă tocmai această împrejurare a dat apă la moară disputelor teologilor, care se erijează în urmași ai sofiștilor de odinioară. Și pentru că „logomahia" este una din practicile caracteristice lumii intelectuale din Antichitatea târzie, teologii au reușit să ocupe în instituția bisericească și în fața credincioșilor o poziție privilegiată, pe care în cazul unei religii vii, trăitoare, nu ar fi avut-o niciodată. Ei s-au folosit necugetat de acest privilegiu: rezultatele pripite, acurate sau aparent acurate ale cugetărilor lor despre Dumnezeu și lume au devenit învățătură oficială a Bisericii, determinând înțelegerea adevăratului creștin în manieră teoretică, în defavoarea aspectului practic al raportului personal, bazat pe încredere, al omului cu Mântuitorul lui. Conștiința avertiza constant față de această stare de fapt. Existau voci care cereau disprețuirea înțelepciunii filozofilor și recursul la cuvântul simplu al pescarilor, i. e. al apostolilor. Totuși, acesta nu era de multe ori decât un topos ieftin, repetat agasant.

Consecințele nu pot fi ignorate: tendința impetuozității speculative de a reduce căutarea, tainele, misterele dumnezeirii la formulări filozofice, plăcerea polemizării analitice pe marginea termenilor, a definițiilor și chichițelor, toate îi preocupau intensiv pe așa-zișii învățați ai lui Dumnezeu. Morala creștină, preocupată de căutarea unor răspunsuri relevante pentru viața de zi cu zi, neurmărind doar țeluri transcendente, este din ce în ce mai mult neglijată. Există, bineînțeles, și excepții. Un Clement de Alexandria, un om sofisticat, se apleacă asupra acestor probleme și le aprofundează într-o manieră de neegalat. În ceea ce privește restul teologilor, ei au încercat rar să surprindă accentele etice ale Noului Testament

pentru folosul cotidian al vieții creștine, iar atunci când totuși au făcut-o, a fost mai ales în forma predicilor, i. e. într-o emfază datorată situațiilor conjuncturale[8], fără deducție logică, din principii preliminare. De asemenea, nu s-a încercat adaptarea la noile realități a principiilor etice, cu miez escatologic la origine, ale Noului Testament, principii ce-și trăgeau seva din credința primilor creștini într-un sfârșit iminent; în noile realități ale lumii creștine, iminența sfârșitului lumii devine secundară, poate doar ca țel îndepărtat al individului. Conduita cotidiană pretinsă omului creștin era, de bună seamă, calea virtuților. Învățătura creștină despre virtuți a rămas în cea mai mare parte tributară stoicismului. Iar teologii nu s-au prea obosit să reflecteze asupra constantelor comportamentului uman. Acest fapt nu se datorează în nici un caz lipsei de preocupări psihologice în epoca de care vorbim. Căci, atunci când venea vorba de viața monahală, unii teologi – precum Evagrie Ponticul – au edificat o întreagă panoplie de precepte pertinente, pe baza observării celor mai fine stări sufletești. Chiar dacă virtuțile erau lăudate la nivel declarativ, conformismul față de dogma Bisericii a fost întotdeauna preponderent, virtutea de bază a creștinului ortodox fiind, de fapt, supunerea față de dogmă. Iar toate acele aspecte, la origine de natură etic-comportamentală, capătă importanță doar când sunt ridicate la rang de dogmă. De exemplu, în cazul cinstirii icoanelor nu e vorba de sens, de o deosebire între venerarea în sine și mijlocire sau de alte probleme asemănătoare. Ce interesează e doar dacă iconoclastul e monofizit sau nu; învățătura Dumnezeului întreit nu este aprofundată spre a impulsiona viața creștină, ci problema atotprezentă în decursul veacurilor este dacă Sfântul Duh purcede și de la Fiul sau numai de la Tatăl[9]; problema viziunilor cu lumina taborică ale călugărilor atoniți, dovezi, semne concrete de mântuire, se reduce destul

[8] Erau obligați să predice, de exemplu în cadrul Sfintei Liturghii (n. tr.).

[9] Iarăși, o afirmație polemică ascunsă la adresa Ortodoxiei, acuzată indirect că ține nejustificat la acuratețea dogmatică a Crezului (împotriva adaosului „Filioque") în detrimentul trăirii morale creștine (n. tr.).

de repede la chestiunea speculativă, dacă deosebirea dintre ființa și energia lui Dumnezeu este mental epistemică sau reală.[10] Și așa mai departe. Omului creștin și vieții lui de zi cu zi nu le era acordată prea mare atenție. Traiul individului abia dacă stârnea interesul teologilor. „Lume" nu mai înseamnă în primul rând lucrarea cea bună a mâinilor lui Dumnezeu, ci reprezintă mai degrabă opera Răului, a Potrivnicului, ceea ce nu se cuvine. Nu e bine să locuiești în mijlocul lumii, se cade mai degrabă să fugi de ea. A te instala confortabil la sânul ei trădează o prețuire extrem de periculoasă din punct de vedere teologic. Bineînțeles că lumea creștină trăiește doar în perspectiva sfârșitului vremii. În viziune ortodoxă nu e niciodată prea devreme să închei socotelile cu lumea aceasta. Pentru a ne folosi de o imagine plastică, Ortodoxia este interesată de zborul avântat al creștinului, dar neglijează pista de decolare.

Creștinul care nu este interesat de zborul în sferele superioare, care nu-și dorește asta, este renegat de teologi și abandonat în voia soartei. De aici rezultă următoarele: de vreme ce Ortodoxia se distanțează atât de mult de „lume", este evident că sexualitatea devine în decursul timpului o paria. Locul ei în Ortodoxie este cu mult mai modest decât în cadrul altor denominațiuni creștine.[11]

[10] Un fenomen paralel este nominalismul apusean (n. tr.).

[11] Fals: A se compara, pe de o parte, slujba cununiei în rit ortodox cu cea în rit catolic sau protestant; pe de altă parte, o serie de medieviști occidentali – printre care arhicunoscutul Jean Delumeau sau Hubertus Lutterbach – arată poziția de ură și dezavuare veninoasă a Bisericii Romano-Catolice față de sexualitate în perioada medievală (n. tr.).

II

Interesul Ortodoxiei bizantine față de probleme referitoare la dimensiunea erotică sau la sexualitate nu este o noutate. Biserica a trebuit să proceseze ceea ce primele secole creștine i-au lăsat ca moștenire.[1] Zestrea primită nu consta doar în mesajul biblic, mai ales cel nou testamentar, ci și într-un număr de concepții, mentalități și convingeri exterioare lui, consolidate pe de o parte cu argumente filozofice, dar care, pe de altă parte, recurgeau la viziuni sau la tradiții religioase străvechi. Tânăra Biserică intră, prin urmare, destul de devreme în contact cu ele și nu reușește mereu să se sustragă influenței lor. În cazul acestor tradiții nu se poate vorbi de un sistem articulat, ci despre o rețea neomogenă, totuși foarte densă, ce s-a dovedit, pe deasupra, a fi deosebit de rezistentă.

Noua Biserică, înainte de tangența ei cu lumea elenistică, a intrat mai întâi în contact cu secte iudaice de coloratură accentuat ascetică. Acestea tratau orice dimensiune a trupescului cu dușmănie – în ciuda mesajului Vechiului Testament. Toate formele de erotism înrădăcinate în constituția psiho-somatică a omului erau repudiate.

---

[1] H. v. Campenhausen, *Die Askese im Urchristentum*, Tübingen 1949; L. Bouyer, *The spirituality of the New Testament and the fathers*, New York 1963; M. Viller/K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939.

Dar după ce creştinismul a procedat – şi asta încă din epoca timpurie – la delimitarea strictă de iudaism, o importanţă sporită au căpătat-o curentele „filozofice", mai ales cele în care un rol central îl juca dezavuarea materiei, a trupului şi necesităţilor lui. Exceptând manifestările timpurii ale acestui „spiritualism" – unde trebuie înscris şi Platon – este cazul să indicăm neoplatonismul ca fiind reprezentativ pentru anumite influenţe în această direcţie, deoarece era în mai multe aspecte apropiat creştinismului, iar acesta l-a luat, într-o fază incipientă, în serios. De bună seamă că neoplatonismul – denumirea este mai mult o soluţie provizorie – e în mare parte un sistem eterogen. A fost ales un nume care de multe ori se erijează în substitutivul unui întreg curent: Plotin (†270 d. Hr.).[2] Plotin este cel mai important ucenic al magistrului alexandrin Ammonios Sakkas, creştin pentru o vreme, care număra, în ciuda apostaziei sale, printre adepţi pe Origen, cel mai mare teolog al creştinismului primar. Evoluţia sistemului neoplatonic şi efectele sale sunt încă de la început evidente. Pentru Plotin, materia reprezintă stadiul inferior al emanaţiei sufletului lumii, este de fapt „ne-fiinţa", respectiv „ceea ce nu ar trebui să fie". Ea e, aşadar, semnul „catastrofei" primordiale, corpul uman cu necesităţile şi slăbiciunile sale fiind catastrofa secundă. Plotin însuşi a declarat că se ruşinează a fi în trup; moartea avea în ochii săi mai mare valoare decât viaţa, fiind concepută ca eliberare. Normal că până la urmă Plotin nu a putut să facă abstracţie de faptul că până şi această impură materie îşi are originea tot în Zeul suprem, în acel „summum bonum". Contradicţiile sistemului plotinic sunt evidente, ceea ce totuşi nu l-a împiedicat să aibă influenţe adânci asupra gânditorilor creştini.

Alte curente reduceau tot ce înseamnă materie şi trup la un principiu originar rău, adică propovăduiau un dualism radical, doar pe alocuri atenuat. Cel mai de seamă reprezentant al lor este profetul persan Mani, care în 274 sau 277 îşi dă viaţa pentru convingerile

[2] Vezi J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955.

sale. El dorea să mijlocească oamenilor o cale de autocunoaştere (gnosis), pentru ca în acest mod epistemic să-i poată mântui. Maniheismul[3] este, ca şi creştinismul, o religie a salvării. Punctul de plecare al lui Mani este opoziţia radicală dintre Lumină şi Întuneric şi, în consecinţă, dintre Dumnezeu şi Materie. Împărăţia Luminii, totodată împărăţie a Binelui, este agresată de Prinţul Întunericului, nu fără succes: o parte a Elementelor de Lumină se amestecă atunci cu Răul şi cu materia creată de Rău. Misiunea Bisericii întemeiate de Mani este de a recupera Elementele de Lumină din ghearele materiei şi de a preîntâmpina pentru totdeauna o reamestecare a lor cu aceasta. Printre factorii negativi se numără toate domeniile existenţei umane, de exemplu prepararea anumitor mâncăruri, vânătoarea, războiul, agricultura şi, înainte de toate, procrearea. În măsura în care o astfel de Biserică supravieţuieşte, atitudinea menţionată duce în cadrul sistemelor de acest fel la o clasificare a adepţilor în „Desăvârşiţi" şi „Aleşi" pe de o parte, iar pe de alta în imperfecţii „Ascultători". Aleşii se află în posesia exclusivă a „Marelui Sigiliu", pecetluit „pe gură, mână şi vintre": ei se abţin de la orice formă de contact sexual, precum şi de la consumul de carne şi vin. Asceza cea mai strictă este semnul calităţii de Ales, iar tot ce are legătură cu erosul sau cu sexul este descalificat. Când Ascultătorii nu se supun acestei stringenţe, sunt excluşi sau avertizaţi să adopte asceza dură pentru a fi şi ei cândva apţi a intra în rândul Aleşilor. Misionarismul lui Mani s-a bucurat de un uriaş succes, ceea ce dovedeşte că cercuri largi ale societăţii uitaseră sacralitatea originară a eroticului şi a practicilor sexuale sau, cel puţin, dovedeşte că unele segmente sociale – mai ales femeile – erau înclinate să renunţe la instituţia căsătoriei în forma ei de până atunci. Încă din a doua jumătate a secolului al III-lea, predicatori itineranţi manihei au pătruns din patria lor persană până în Siria şi Egipt, făcându-şi adepţi entuziaşti printre creştinii de acolo. Ulterior, înregistrează succese şi în Apusul Imperiului, în ciuda

[3] H.-C. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949.

prigonirilor de tot felul. Împăratul Diocleţian i-a ameninţat cu pedeapsa capitală, văzând în ei nimicitorii vechilor „mores patrum". Pentru a ne putea face o imagine despre puterea de atracţie exercitată de această Biserică este suficient să observăm că marele teolog Augustin a fost ani îndelungaţi, înainte de convertirea la creştinism, adeptul ei; nu e greu să identificăm rămăşiţe ale învăţăturii maniheiste dualiste în scrierile sale din perioada catolică. Maniheismul a dispărut din Imperiul Bizantin abia în secolul al VI-lea, cel puţin la suprafaţă, nu fără a fi contaminat numeroase domenii.

Când este vorba despre „maniheism" în cadrul bisericii creştine, el trebuie înţeles în sens limitat, relativ doar la anumite forme de ascetism extrem, care în creştinism pot fi observate încă din perioada premergătoare expansiunii maniheiste. Maniheismul a contribuit doar la întărirea lor, nefiind răspunzător şi de apariţia acestora.

Înfrânarea şi asceza joacă, fără îndoială, un rol important în *Noul Testament*[4] – înfrânare „pentru a dobândi împărăţia lui Dumnezeu". Când căsătoria este în acest context aluziv dezavuată, se întâmplă mai puţin din consideraţii de principiu, cât pentru a răspunde cerinţelor predicatorilor itineranţi. Ca şi în propovăduirea lui Hristos, idealul fecioriei este doar sugerat: „Cine poate înţelege să înţeleagă!" Că nu e vorba de o poruncă, ne-o dovedeşte Apostolul Pavel prin menţiunea că el nu se poate sprijini în chestiunea fecioriei pe nici o dispoziţie clară a Domnului. Pavel nu lasă loc însă niciunei îndoieli în *Epistola întâi către Corinteni*, capitolul 7, că pentru el personal, fecioria sau, cel puţin, celibatul reprezintă idealul creştin. Şi nu este numai sfârşitul apropiat al vremilor, viaţa „în aşteptare", ceea ce-l întăreşte în această poziţie, ci şi convingerea generală că viaţa conjugală şi „neîmpărţita slujire a lui Dumnezeu" sunt atitudini ireconciliabile. Pavel îşi doreşte ca toţi să trăiască precum el însuşi, în celibat. Nu face însă din acest sfat o poruncă: cine vrea să se căsătorească este liber să o facă. Căsătoria

[4] K. Müller, *Die Forderung der Ehelosigkeit in der alten Kirche*, Tübingen, 1927; T. Camelot, *Virgines Christi*, 1944.

nu este pentru Pavel decât cel mult posibilitatea de a da instinctului sexual – atunci când nu se lasă înfrânat – un cadru social reglementat, neutralizându-l în căsătorie monogamă. „Fiindcă mai bine este să se căsătorească decât să ardă." În cadrul unui astfel de menaj, Pavel este adeptul unei înclinări sexuale reciproce a partenerilor, dar, pe de altă parte, e de părere că ar fi preferabil ca persoana căsătorită să trăiască împreună cu partenerul ca şi cum n-ar fi soţi. O afirmaţie ambiguă. Ca şi cum Apostolul s-ar teme să-şi dea în vileag adevăratul crez, din consideraţie pentru cititorii necopţi – o bănuială căreia îi va da glas mai târziu marele exeget Ioan Hrisostom. *Epistola către Efeseni* este, dimpotrivă, cu mult mai deschisă. Acum e vorba chiar despre iubire: „Aşadar, bărbaţii sunt datori să-şi iubească femeile ca pe înseşi trupurile lor. Cel ce-şi iubeşte femeia pe sine se iubeşte... după cum şi Hristos a iubit Biserica. Taina aceasta mare este, iar eu zic în Hristos şi în Biserică". Se insinuează, evident, că Hristos este bărbatul ce dăruieşte dragoste şi face din Biserică ceea ce este, pentru că ea primeşte dragostea Lui fără nici un merit personal care să o îndreptăţească. Aşa cum, în mentalitatea acelor timpuri, bărbatul era considerat cel ce se „dăruia", „fericindu-şi" femeia, care începând doar din acest moment devine femeie şi om în deplinătatea cuvântului. Bărbatul este cap femeii (femeia este „membru") precum Hristos este cap Bisericii. În această epistolă se vorbeşte de dragoste doar în cazul bărbatului, iar femeia trebuie, dimpotrivă, „să se teamă de bărbat"; iubirea bărbatului este în cele din urmă o formă de dragoste de sine, înţeleasă printre altele şi în sens trupesc.

Se pare, aşadar, că *Epistola către Corinteni* a lăsat de-a lungul timpului o impresie mai adâncă decât cea către Efeseni, fiind mult mai propice speculaţiilor teologice abstracte. Într-o altă scriere a *Noului Testament*, în *Epistola întâi către Tesaloniceni*, se observă tendinţa de a lua apărarea căsătoriei în faţa unor noi învăţături, care o demonizau. Nu va mai dura mult până când în creştinismul primar se vor răspândi tot felul de curente centrate pe dezbaterile în jurul utilităţii, respectiv inutilităţii mariajului, pe polemici privind erosul, sexul sau fecioria – dezbateri în care eroticul iese

inevitabil în pierdere. Astfel de observații și analize sunt, prin urmare, cu mult mai importante decât simplistul răspuns la întrebarea: „cărui curent i se datorează o concepție sau alta?". La scurtă vreme, respingerea categorică a oricărei forme de contact sexual, indiferent de contextul în care ar fi avut loc, a devenit emblematică. Tabuul virginității este protejat cu cerbicie, iar încălcarea lui devine unul dintre cele mai grave cazuri de profanare. Niciun „sacrum" arhaic al istoriei religiilor nu mai poate oferi vreo justificare pentru profanarea fecioriei. Unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai acestor curente în perioada prebizantină a fost Marcion († cca. 160), cetățean înstărit din orașul Sinope, ce și-a întemeiat în Roma o „ecclesiola" proprie.[5] El îl opune pe Dumnezeul inflexibil al *Vechiului Testament* „Dumnezeului străin" al Evangheliei, Dumnezeu al iubirii și libertății de toate normele și legăturile materiei. Dezavuarea materiei în sistemul marcionit – ea este creația Dumnezeului vechi testamentar – duce cu necesitate la respingerea radicală a sexualității și la descalificarea căsătoriei. Din Siria vine rigoristul Tațian (secolul al II-lea), un inamic acerb al culturii greco-romane, care înfierează *a priori* căsătoria ca fiind o instituție necreștină.[6] Ereziologii epocii moderne timpurii au văzut în Tațian căpetenia sectei encratiților, *i. e.* a abstinenților, care pretind adevăratului creștin abstinență totală, de exemplu de la vin și carne și, mai ales, de la viața sexuală. Chiar și cei mai puțin exigenți au dezvoltat unele forme ciudate de cazuistică. Origen crede, de pildă, că orice loc este potrivit rugăciunii. Totuși, își pune întrebarea dacă „locul în care, nu împotriva legii, ci cu permisiunea Apostolului, are loc împreunarea soților" este un cadru potrivit pentru a te ruga.[7]

Doar marginal voi face observația că astfel de curente nu se limitează numai la Orient. Tertullian din Cartagina († după 220)

[5] A. v. Harnack, *Marcion*, Leipzig, 1924; E. C. Blackman, *Mercion and his influence*, London 1949.

[6] M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen, 1960.

[7] Origenes, *De oratione III*, 4.

este, până la un punct, de aceeași parte a baricadei. După părerea lui, vechea poruncă a Bibliei „Creșteți și vă înmulțiți!" este anulată prin îndemnul nou testamentar: „Cel ce are femeie să se poarte ca și cum n-ar avea!" Iar pentru că singura deosebire dintre contactul sexual marital și curvie nu constă decât în simplul fapt că primul este legalizat, Tertullian recomandă bărbaților să nu se atingă niciodată de femeie.[8] Trebuie însă menționată și o excepție: printre magiștrii creștini de „înaltă clasă" se găsește și unul ce ia cu hotărâre apărarea căsniciei și se ferește, cu toată lauda la adresa fecioriei, să întindă prea mult coarda: Clement din Alexandria († înainte de 215).[9] Nu ar trebui să ne mire, căci el este unul dintre puținii teologi care se interesează de universul creștinismului urban. Dacă nu mă înșel, în Bizanț nu va mai fi egalat de nimeni.

Precauția, ca să nu spunem dușmănia fățișă față de tot ce are legătură cu sexul sau căsătoria, chiar dacă de multe ori nuanțată, se menține în continuare. În ciuda unor voci izolate, ea va rămâne poziția de bază a acestei perioade din istoria Bisericii, propagându-se până târziu, în epoca bizantină și dincolo de ea.

Oriunde dualismul – deși pe alocuri puternic relativizat – este ridicat la rang de precept, iau naștere consecințe care, la prima vedere, sunt diametral opuse. Dacă materia, respectiv tot ce-i material sunt creații ale unui principiu rău, este, pe de o parte, logic să o combatem, abținându-ne de la tot ce are de-a face cu trupul, cu relațiile sexuale, cu procrearea, adică tot ceea ce are valența de a regenera materia. Pe de altă parte, însă, materialul izvorând dintr-un principiu rău este o dimensiune în afara domeniului eminamente concludent al Binelui; materia e, prin urmare, insignifiantă, irelevantă și de aceea poate fi întrebuințată după bunul plac, tratată ca o *quantité négligeable*. Astfel, este de înțeles – și pe alocuri chiar s-a speculat în acest sens – că a abuza „moral" de materie e singura atitudine adecvată față de răul pe care ea îl reprezintă:

[8] Tertullian, *De exhortatione castitatis*, 3 și 9.

[9] R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria. A study in christian [sic!] liberalism*, Londra, 1914.

prin patimi și perversiune materia este deconspirată și stigmatizată definitiv, iar principiului rău i se aplică lovituri devastatoare. Se afirmă astfel că laxismul este corelativul congenital al rigorismului; se stipulează, prin urmare, că „via media" este amenințată din două direcții. Cu atât mai ușor de înțeles de ce Bisericii i-a venit foarte greu să contureze convingător o astfel de *via media*.

Cât despre rigorism, el nu pare să fi fost combătut expres de Biserica oficială. Nici un învățător al Bisericii n-ar fi vrut să fie suspectat de prea mare îngăduință. Anumite răni au rămas, prin urmare, nevindecate, ele putând fi încă recunoscute la începutul erei bizantine. În perioada mai nouă s-a ajuns la situații în care Biserica era obligată să ia atitudine, deși uneori părea a o face fără prea multă convingere.

Este de remarcat din acest punct de vedere figura impresionantă din secolul al IV-lea a arhiepiscopului Eustațiu din Sevasta Armeniei († după 377).[10] Fiu al Asiei Mici prin naștere, el a studiat, asemenea multor concetățeni, în Alexandria iluministă, unde a făcut cunoștință și cu monahismul egiptean, pentru ale cărui idealuri și exigent ascetism a dezvoltat un entuziasm ardent. Întors acasă, a propagat din toate puterile acest ethos, organizând o comunitate monahală, căreia i-a dat reguli stricte. Ele nu s-au păstrat, însă având în vedere faptul că Vasile cel Mare – despre care vom vorbi în curând – a fost un mare admirator al lui Eustațiu, se prea poate ca în Regulile vasiliene să fi fost preluate multe dintre ideile călugărului armean. Eustațiu a ajuns episcop și, aproape ca oricare eparh al acelor timpuri, a fost implicat în disputa ariană, sfârșind prin a fi stigmatizat ca eretic de către tabăra adversă, din care făcea parte și Vasile. Se pare că a rupt în cele din urmă legătura cu cercul lui de ucenici, care totuși practicau neabătut ascetismul instaurat de el, practică împinsă uneori la extrem. Un sinod ținut în Gangra Paphlagoniei, după toate probabilitățile în a doua jumătate a secolului al IV-lea, a purtat discuții pe marginea a ceea ce ei numeau

[10] F. Loofs, *Eustathios von Sebaste*, Halle, 1898.

„eustațieni", fără a-l identifica însă pe Eustațiu cu aceștia. Sinodul a emis o „narratio" și 21 de canoane.[11] Din ele rezultă că principala acuză la adresa eustațienilor era că se opun radical mariajului. Ei ar fi pretins că cei căsătoriți, bărbați sau femei, nu ar avea – din acest motiv – nici cea mai mică speranță la mântuirea veșnică. S-a ajuns astfel, după cum li s-a adus la cunoștință celor implicați în sinod, ca femeile să-și părăsească soții, iar bărbații consoartele, rupându-se din legătura instituțională, respectiv socială, a căsniciei, pentru a trăi descătușați și liberi. Nu se menționează dacă aceste persoane s-au alăturat ulterior comunității monahale a eustațienilor. În sinod s-a afirmat că în primul rând femeile au fost cele care, ieșind din căsătorie, nu s-au mai îngrijit de porunca înfrânării, dedându-se unor relații adulterine, fapt ce a constituit una dintre acuzele principale la adresa eustațienilor. Unele dintre ele s-ar fi tuns scurt și ar fi îmbrăcat veșminte bărbătești, disprețuind în acest mod „semnul văzut al supunerii lor" pentru a-și proclama – din perspectiva lor – emanciparea de lanțurile căsniciei. Eustațienii au ajuns, în lupta lor cu instituția căsătoriei, să refuze până și participarea la Liturghia săvârșită de preoți căsătoriți. Pericolul libertinajului sexual, conform considerațiilor sinodului, arată că acești „descătușați" nu urmăreau neapărat idealuri ascetice, ci aveau mai ales interesul să pună sub semnul întrebării structuri normative de bază ale societății. Periclitarea instituției familiei s-a acutizat: mamele nu se mai îngrijeau de copiii sau de părinții lor, iar sclavii erau ațâțați împotriva stăpânilor. În măsura în care idealul fecioriei era în continuare la loc de cinste, acest cult al virginității este pe alocuri folosit doar ca formă de expresie a disprețului categoric față de instituția maritală, nefiind practicat ca scop în sine.

Este greu de crezut că sinodalii din Gangra au exagerat. Verdictul lor a fost dat, după cum se pare, chiar *à contre-coeur*, căci la sfârșit țin să accentueze încă o dată că ei nu au nimic împotriva

[11] Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien*, Freiburg, 1897, pp. 79-83.

idealului fecioriei. Scopul lor era doar să țină sub control o formă de erotism excesiv de libertină, mai ales în cazul persoanelor de sex feminin; în acest sens, instituția căsătoriei era o cale convenabilă de a pune granițe libertății sexuale.

Se pare că, deși anterioară lor, nu e cu totul independentă de eustațieni acea mișcare ce punea probleme Bisericii încă din secolul al III-lea, acută însă și pe parcursul secolului al IV-lea. E vorba de așa-numitul „sinisact"-ism[12]: văduve sau femei ce depuseseră votul abstinenței căutau adăpost la clerici de mir și călugări – de aici și denumirea latinească de „virgines subintroductae".[13] Acestea aveau rolul de îngrijitoare, dar se pare că grija lor mergea uneori destul de departe... „Căsnicie spirituală", suna justificarea, dar sinoadele bisericești nu s-au lăsat înșelate de acest paravan.

Și, în cele din urmă, o a treia mișcare, ce apare un pic mai târziu decât eustațienii: mesalianismul, mișcarea „rugătorilor", euhiți în limba greacă.[14] Ni s-au păstrat fragmente din „asketikon"-ul lor și de aceea putem emite pretenția la o oarece obiectivitate a relatării noastre. Punctul lor de plecare nu are nimic de-a face cu erotismul sau cu sexualitatea, fiind reprezentat de versetul: „Rugați-vă neîncetat!", interpretat literal și putând duce la miracole. Exclusiv prin rugăciune necurmată, oamenii sunt capabili să alunge definitiv demonul rău, sălășluit „fizic" în fiecare om încă din faza embrionară și împotriva căruia Botezul și Sfânta Euharistie nu au aproape nici o putere. Doar cel care s-a rugat vreme îndelungată și „fără contenire" îl constrânge pe demon să dea înapoi. În această clipă Sfântul Duh – înțeles în sens palpabil, material – ia locul diavolului, punând stăpânire pe ființa respectivă. Astfel, omului îi este dăruită bine-cunoscuta „apatheia", acea tărie absolută în fața Răului, care face ca orice ispită să eșueze lamentabil și care nu mai necesită nici un auxilium, fie că e vorba de Sfintele Taine sau de

[12] De la gr. συνεισάγω = a alătura, συνεισάκτη = parteneră, sinisactă (n. tr.).
[13] H. Achelis, *Virgines subintroductae*, Leipzig, 1902.
[14] H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, Leipzig, 1941.

alte forme de mijlocire ale Bisericii. Omul este, din acest moment, cu desăvârșire liber; de acum înainte, el poate renunța la tot ceea ce-l împovăra, la muncă, la post, la asceza de orice fel. Erotismul, sexualitatea, căsătoria, fecioria devin categorii cu totul neutre și nici un exces nu mai este condamnabil moral. Aceasta este, se pare, concluzia la care ajungeau oamenii, chiar dacă cercetătorul de astăzi nu are dovada că mesalienii ar fi adoptat în totalitate atitudinea de care vorbim. Setea neostoită a oamenilor, pe care nici o religie nu o poate cu adevărat satisface, după dovezi palpabile de mântuire – „așa cum mama își simte în pântece pruncul" – un laitmotiv al mesalienilor, iar, pe de altă parte, „libertatea" cu care ei se mândreau le-au asigurat succesul. Mișcarea reapare, într-o formă sau alta, pe tot parcursul istoriei Bizanțului. Același lucru este valabil și pentru celelalte „erezii" menționate: practic, ele sunt nemuritoare. Sinoadele au crezut că și-au încheiat socotelile cu ele, dar acestea au avut talentul deosebit de a „se da la fund" pentru ca apoi, pe neașteptate, să apară din nou. Eustațieni, virgines subintroductae, mesalieni și alții ca ei: toți au ținut de un nonconformism bizantin peren față de Ortodoxia oficială. Toți aparțin aceluiași trend, căci premisele lor, atâta vreme cât sunt reflectate *ad ultimum*, duc la constituirea unui spațiu liber, pe care Biserica nu-l mai poate ignora și este nevoită să-l combată deschis; pentru Biserică, e limpede, există doar doi poli: fie feciorie, fie căsătorie monogamă.

Că acest fapt nu era mereu pe placul oamenilor Bizanțului timpuriu, chiar dacă în sine erau creștini ortodocși botezați, ni se pare de înțeles. Trebuie avut în vedere următorul fapt: căsătoria monogamă, așa cum era ea concepută de Biserică, nu s-a bucurat de o prea mare popularitate în prea-creștinul stat bizantin, iar concubinajul, ca opțiune de viață sexuală extraconjugală – sau, în orice caz, în afara oficialului *matrimonium justum* – a fost, în ciuda tuturor contramăsurilor, practică uzuală până la sfârșitul secolului al IX-lea.[15]

[15] M. Kaser, *Das römische Privatrecht II*, München, 1975, p. 184.

Mesalieni, sinisacte, eustațieni – toți au fost condamnați de Ortodoxie. Dar ce înseamnă a fi ortodox și unde este calea de mijloc? Sau, mai bine zis, unde se aflau acele autorități capabile să dea instrucțiunile necesare nu numai cu privire la principiile ultime, ci și referitor la posibilitățile și împrejurările vieții virtuoase? În măsura în care se poate vorbi de o sistematică bisericească pe fundal teologic, suntem de bună seamă îndreptățiți a-i indica aici ca figuri centrale pe doi dintre Părinții Bisericii: Vasile de Cezareea și Ioan Hrisostom.

Vasile († 379), arhiepiscop al Cezareei Capadociei, pe care urmașii îl vor supranumi „cel Mare", va juca un rol extrem de important pentru tema pe care o tratăm, căci a reprezentat încă din timpul vieții o autoritate recunoscută dincolo de granițele eparhiei sale, fiind rugat în nenumărate rânduri să-și dea verdictul în probleme delicate privind morala sau dreptul canonic. Cărțile canonice ale Bisericii Ortodoxe conțin cel puțin nouăzeci de astfel de verdicte, redactate în forma unor canoane complexe, cu valoare normativă pentru întreaga Ortodoxie. În al doilea rând, Vasile este în vremea sa unul dintre marii propovăduitori ai moralei. Iar în al treilea rând, este considerat într-o oarecare măsură părintele monahismului bizantin, care începea să se emancipeze de sub tutela ascetismului egiptean primar, căpătând individualitate. Scrierile vasiliene referitoare la viața monahală sunt numeroase, iar în lumea bizantină sunt printre cel mai des citate izvoare monastice. Călugării bizantini se raportează în permanență la el, mai ales atunci când vor să accentueze statutul exemplar al treptei lor – fapt pe care-l împlineau cu încântare – chiar dacă în unele puncte erau incomodați de învățăturile vasiliene, de exemplu cea privitoare la viața comună. Spiritualitatea dezvoltată pentru ei de Vasile a rămas pentru eternitate literă de lege, iar prestigiul monahismului de factură bizantină este, de fapt, prestigiul personal al lui Vasile. Călugării bizantini, răspândindu-se peste tot, au devenit în curând duhovnici ai laicilor din Bizanț, influențându-i mult mai adânc decât ar fi putut-o face clerul de mir. De aceea,

nici nu ne surprinde că frații le pretindeau și trăitorilor în lume regulile morale ale lui Vasile.

După cum am mai spus: Vasile îi datorează lui Eustațiu din Sevasta multe dintre ideile legate de traiul monahal. Ceea ce înseamnă că și el este un rigorist, unul de marcă, indiferent că se adresează călugărilor sau mirenilor. Biografi plini de bune intenții și hagiografii au încercat în permanență să atenueze această trăsătură, însă rezultatele noii cercetări o confirmă indubitabil.[16] În contextul dat, nu putem vorbi la Vasile cel Mare de amplificări sau exagerări retorice, căci în cuvântările sale chestiunile privitoare la morală sunt lipsite de orice efuziuni stilistice, răsunând cu răceală răspicată.

Demersul central al rigorismului vasilian constă în doctrina despre păcat. În ochii lui, nu există așa-numitele „păcate ușoare", fără urmări prea grele, ci numai „păcate de moarte", ce aduc osânda veșnică. „Am luat Sfânta Scriptură și am văzut în ea că nesupunerea față de Dumnezeu nu constă în numărul sau în greutatea păcatelor, ci în fiece încălcare a poruncii dumnezeiești. Orice formă de neascultare a lui Dumnezeu atrage după sine una și aceeași osândă."[17] Vasile nu exceptează nici măcar greșelile săvârșite din neatenție sau neștiință. Conform învățăturii sale, oricine încalcă o poruncă a lui Dumnezeu le încalcă *ipso facto* pe toate. „Poruncile lui Dumnezeu se întrepătrund de așa manieră, încât, după sensul cel adevărat al Sfintei Scripturi, cel care încalcă numai una dintre aceste porunci, pe toate le încalcă."[18] Cea mai mică abatere, oricât de uzuală și de inofensivă, aduce cu ea pedeapsa iadului, dacă păcătosul nu se pocăiește la timp; e greu însă a ajunge la pocăință, deoarece omul este în lume mult prea distras, el nici măcar nu-și conștientizează păcatele și greșelile. Concluzia logică a lui Vasile este, prin urmare, că omul creștin poate fi sigur de mântuire doar în mănăstire. Numai viața călugărului este viață

---

[16] D. Amand, *L'ascése monastique de Saint Basile*, Maredsous, 1948.

[17] *Patrologia graeca* (în cele ce urmează *P. gr.*) 31, 661.

[18] *P. gr.* 31, 893.

creștină exemplară, părtașa chezășiilor lui Hristos. Pentru viața de călugăr, ruperea radicală de tot ce înseamnă lume și viață lumească este capitală, înainte de toate, ruperea de tot ce are tangență cu relațiile dintre sexe, cât ar părea ele de inocente. Prin acest postulat cade o umbră și pe căsătoria creștină. „Nu putem plăcea lui Dumnezeu și nici nu împlinim Evanghelia dacă nu ne lepădăm de grijile lumești. De aceea, Apostolul (Pavel), deși acceptă căsătoria, considerând-o demnă de a fi sfințită de Biserică, pune în opoziție necurăția legată de căsnicie cu slujirea datorată lui Dumnezeu, ca și cum slujirea și căsătoria nu s-ar împăca una cu cealaltă."[19] Ceea ce aici numai se insinuează este afirmat răspicat atunci când Vasile scrie că „mărgăritarul" de care este vorba în Evanghelie[20] și care semnifică împărăția lui Dumnezeu nu poate fi agonisit dacă nu renunțăm necondiționat la avere, căsătorie și familie.

Cel puțin privitor la viața monahală, Vasile trage din această alegorie concluzii pline de rigoare. Fiului devenit monah i se permite ocazional să-și vadă părinții, numai dacă ei trăiesc după prevederile stricte ale moralei creștine; ca temă de conversație sunt acceptate doar subiecte ziditoare, discuțiile despre familie fiind interzise. Dacă părinții nu corespund standardelor morale cerute, monahul respectiv nu are voie să mai aibă legături cu ei sau să-i asculte. Cel mai bine ar fi dacă toți călugării și-ar evita rudele, iar pe mamă și tată să nu-i considere ca fiind adevărații lui părinți. Nici nu poate fi vorba de a se complace în societatea femeilor mirene. Căci femeia este, din orice punct de vedere, pericolul cel mai acut pentru bărbat. „Este rău când bărbatul se duce la femeie; dar și mai rău atunci când femeia vine la bărbat."[21] Conform lui Vasile, călugărul ce-și părăsește chilia neglijează votul fecioriei la care s-a angajat, căci și-a aplecat privirea spre cele ale lumii, iar cea care-i iese înainte nu este o femeie oarecare, ci o desfrânată trimisă spre

[19] *Ibidem*, 920.

[20] *Matei* 13, 46 (n. tr.).

[21] *P. gr.* 30, 820.

ispită. Chiar dacă rezistă și se întoarce în chilie, călugărul nu va mai fi același, ci delăsător, neputincios, bolnav.[22]

Raportul dintre monahi și monahii este reglementat în detaliu: locul și ora întrevederilor trebuie alese cu chibzuială, ca să nu se iște vreo sminteală. Atât din partea monahului, cât și a monahiei trebuie să fie prezenți la întâlnire mai mulți martori. Evident că Vasile se preocupă și de primejdia homosexualității între zidurile mănăstirii. Nu este permisă cultivarea prieteniei între monahii tineri. Dacă doi ar dori să discute unul cu celălalt, trebuie să-și ia pogorământ. La masă nu au voie să stea unul lângă celălalt. În dormitorium, paturile lor nu trebuie să fie alăturate.

Toate aceste considerații stau, în cazul lui Vasile, sub zodia unei adversități stricte față de trup: „Ce este de făcut?! Trebuie să ne îngrijim doar de suflete, pentru «rest» nu e cazul să arătăm nici cel mai mic interes. Nici o formă de slujire a trupului, cel mult în cazuri de absolută necesitate. Asceza trebuie să elibereze sufletul din temnița trupească. Cine se preocupă fără rost de podoaba capilară sau veșminte este demn de milă, mai bine spus, un păcătos. Să cheltuiești bani pentru împodobirea părului sau sulemenirea feței este o nerușinare la fel de mare ca prostituția sau adulterul."[23]

Cezareea Capadociei, unde își desfășura activitatea Vasile, nu era un oraș mic, totuși se afla la o distanță respectabilă de centrele mari, pline de vitalitate ale spațiului mediteranean. În ceea ce privește „viața mondenă", nu se putea, evident, măsura cu Antiohia sau cu Constantinopolul, sfere de influență ale omiletului și episcopului Ioan Hrisostom († 407).[24] Aceste metropole cereau de la un misionar creștin – așa cum întotdeauna Hrisostom s-a înțeles pe sine – mai multă delicatețe și tact decât a posedat Vasile. Și apoi, pasajele cele mai importante în care Vasile se dedică chestiunilor legate de viața zilnică, de căsătorie sau de

[22] *Idem* 31, 636 f.

[23] *Ibidem* 581 ff.

[24] A. Moulard, *Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923.

sexualitate se adresează cu precădere monahilor; iar acest auditoriu nu necesita, după părerea lui, o considerație specială sau cine știe ce formulări mai diplomatice. Pe când Hrisostom stăpânește perfect tocmai această discreție. Prin el, Biserica dobândește un predicator și un duhovnic de mare anvergură, fără egal în istoria Ortodoxiei. Fiind crescut într-un oraș mare, era familiarizat cu toate nuanțele cotidianului citadin, cu ceea ce însemna condiția umană supusă tiraniei nevoilor de tot felul. De aceea, nu înșiră inflexibil maximă după maximă, precept după precept, asemenea lui Vasile, ci te introduce mai întâi în atmosferă, te poartă de la o stare la alta și se apropie cu înțelepciune de miezul subiectului, așteptând clipa în care inimile ascultătorilor sunt cu adevărat pregătite pentru a primi îndrumarea exigentă din final. Datorită poziției pe care a ocupat-o, dar și prin scrierile lui larg răspândite, Hrisostom a trezit o deosebită luare-aminte și în chestiuni referitoare la erotism și viața sexuală. În ceea ce privește conținutul, învățătura sa nu se deosebește esențial de abordările rigoriste ale lui Vasile.[25]

Nu este deloc surprinzător că, pentru Hrisostom, mult lăudata feciorie reprezintă idealul ultim al vieții creștine. Virginitatea este modul în care ne putem apropia cel mai mult de idealul angelic, de fapt îi pune pe îngeri în umbră, căci ei nu sunt supuși luptei zilnice pentru păstrarea neîntinată a acestui dat. Hrisostom știe prea bine că în vremea sa, ca și înainte de el, multe fecioare ale Domnului și-au trădat legământul și îi avertizează pe oameni ca mai bine să nu se hotărască pentru un astfel de legământ, fără pregătire și doar din dispreț față de căsătorie. Acestea nu sunt decât preliminarii, ce în cursul lucrării nu vor mai avea prea mare greutate.

La început, Hrisostom nu se zgârcește cu lauda instituției maritale. Ucenic al Apostolului Pavel, pe care-l pomenește la tot pasul, nici nu ar putea altfel: trebuie să recunoască valabilitatea

[25] Cu precădere în scrierea sa, ce va fi citată în continuare, *De virginitate*, ed. H. Musurillo și B. Grillet, Paris, 1966.

căsătoriei, și anume în calitatea ei de instituție creștină dorită de Dumnezeu. Atunci când reprezentanții idealului virginității dezavuează mariajul ca pe ceva necurat, Hrisostom le arată că prin această atitudine își neagă propria feciorie, căci ea provine dintr-o căsnicie: cum poate lua naștere ceva curat, precum fecioria, din ceva necurat?[26] Totuși, amendamentele pe care el le aduce mai departe, din ce în ce mai des, diminuează lauda incipientă. Aceasta rezultă chiar din tăioasele argumente de principiu: căsătoria trebuie tratată ca un bun, căci altfel nu ar fi cu putință accentuarea fecioriei ca bun incomparabil superior. Dacă ceva bun este comparat doar cu ceva rău, atunci nu mai are aceeași valoare. Cu adevărat bun, un bun de excepție, este ceva, doar când depășește un alt bun general recunoscut. Bună sau mai puțin bună, căsătoria este consecința păcatului originar, care a declanșat concupiscența, acea dorință ticăloșită, ce nu exista înainte de cădere.[27] Nici un cuvânt despre cum a fost posibilă, de fapt, căderea în păcat!

Înainte de cădere nu era, așadar, vorba de căsătorie. Nici măcar când Dumnezeu i-a dat-o pe femeie, pe Eva, ca „ajutor" lui Adam, nu exista în intenție vreo formă de căsătorie. Prima pereche de oameni trăia fără legătură trupească, fericită și împlinită. Prin păcat a venit însă moartea. „Iar unde este moarte, acolo este căsătorie."[28] Numai fecioria transcende moartea. În cele din urmă, căsătoria nu e decât instituția celor slabi. Iar dacă Apostolul Pavel pare a-i lua apărarea, nu e decât retorică sublimă, fiindcă în realitate toate afirmațiile sale sunt doar o călăuză spre feciorie.[29] Dacă nu se poate fără căsătorie, cel puțin ar trebui ca ea să se orienteze după feciorie. „Relaxarea și plăcerea" nu-și au locul în căsnicie și ar fi o nerușinare să cedezi unor astfel de dorințe.[30] Doar copulația este permisă.

[26] *De virg.* VIII, 1. 2.

[27] *Ibidem* XIV, 3-4.

[28] *Ibidem* XIV, 6: Ὅπου γὰρ θάνατος, ἐκεῖ γάμος. Τούτου δὲ οὐκ ὄντος οὐδὲ αὐτὸς ἔσεται.

[29] *Ibidem XXVII-XXVIII.*

[30] *Ibidem L*, 1.

Despre eros și pasiune, Hrisostom nu ne spune nimic, dar dată fiind epoca lui nici nu ne-am putea aștepta. Nici despre *agapé* în cadrul căsătoriei nu se dau prea multe detalii. Astfel, mariajul devine un mijloc de ostoire a instinctului sexual, în primul rând al soțului. Nici măcar copiii nu joacă un rol important pentru Hrisostom. După opinia sa, lumea este suficient populată, astfel încât pretextul natalității, cu care veniseră inamicii idealului fecioriei, nu mai poate fi invocat în slujba căsătoriei. Și chiar dacă ar fi cândva nevoie de creșterea populației, trebuie să avem încredere că Dumnezeu va ști să rezolve problema și fără legături intime! Cei ce se plâng de scăderea numărului de copii sunt de fapt suspecți că nu caută decât un refugiu pentru a-și sătura poftele. Destrăbălarea împotriva naturii poartă vina pentru scăderea numărului de copii, iar nu fecioria.[31] În orice caz, contactul sexual între soți nu este pentru Hrisostom prea îndepărtat de păcat, fiind determinat de el, chiar dacă nu întotdeauna în mod evident.

Instrumentalizarea instituției familiei, care de-abia mai joacă un rol pentru copil, fiind doar modalitate de satisfacere a instinctului sexual masculin – de necesitățile femeii nu se prea vorbește – semnifică, fără îndoială, apogeul disprețului față de căsătoria în sine. „Efemera tunică de sclav a căsătoriei“ este o piedică în calea virtuții. Pentru a-i spori chipul odios, Hrisostom enumeră în maniera diatribei cinice tot ce pare mai agasant, chinuitor, dezamăgitor într-o căsnicie, fiind convins că idealul virginității va ieși până la urmă biruitor.[32] El părăsește speculația teologică și găsește refugiu la zidul plângerii. Iată femeia: răutatea ei, limba-i slobodă, bârfa – însușiri ce în opinia lui sunt comune tuturor femeilor. Deci și fecioarelor, ne întrebăm noi?! Urmează mania curățeniei, trufia lor, lupta femeilor pentru a ieși în evidență. De toate ne lovim, iar consecința este că femeia îl ațâță pe bărbat la toate păcatele posibile, pe care el nu le-ar fi săvârșit niciodată de n-ar fi fost sexul

[31] *Ibidem* XVIII.

[32] *Ibidem* XI, 1 ff.

feminin. Până și soția bună își împovărează bărbatul cu grijile gospodăriei sau ale copiilor și „nu-l lasă nici măcar o clipă să-și ridice ochii la ceruri“. Hrisostom recunoaște, pe de altă parte, că femeia suferă în permanență sub brutalitatea, gelozia sau disprețul bărbatului. Deși accentuează preceptul paulin că soții trebuie să-și stea *reciproc* în orice moment la dispoziție din punct de vedere sexual, Hrisostom nu menționează la sentența că femeia nu dispune de propriul trup, fiind sclava soțului, și aspectul mutual al sfatului paulin.[33] Așadar, accentul cade pe obligațiile ei. Pentru ea nu există subterfugii, pentru bărbat se pare că da!

Chiar dacă, după *Cartea Facerii*, Dumnezeu a creat-o pe Eva pentru a-i fi ajutor bărbatului, Hrisostom nu găsește de cuviință să deducă de aici un raport de egalitate. Deoarece Eva a ascultat de șarpe și s-a lăsat dusă în ispită, este nedemnă de statutul privilegiat de ajutor al bărbatului. Ea poate da naștere pruncilor și ține gospodăria, ceea ce nu este însă „ajutor“ în adevăratul sens, ci doar un lucru exterior. Căci important ar fi ca sprijinul ei să se manifeste pe calea virtuții și a sfințeniei. Dar pentru asta ar trebui mai întâi ca ea însăși să fie sfântă, trecând dincolo de propria feminitate, fiindcă atributul feminității duce la trădarea rolului de ajutor al bărbatului.[34]

Bineînțeles că în uriașa operă omiletică a lui Hrisostom se întâlnesc numeroase locuri în care femeia și căsătoria sunt evaluate pozitiv. Căci, după cum am mai spus, Hrisostom știe să se adapteze. Tratatul despre feciorie nu este însă omilie, iar autorul nu are nici un motiv să se arate plin de considerație.

Femeia este victimă și singură responsabilă pentru acest fapt, căci, fără păcatul Evei, mizeria conjugală nici nu ar fi existat pe lume. Ea este cea care a dat omenirea în puterea morții, precum numeroase alte femei sunt răspunzătoare de-a lungul istoriei de

[33] *P. gr.* 61, 152.

[34] *De virg.* XLVII, 1. 2: οὐκ ἄρα τῷ συνεῖναι καθάπερ γυνή, τούτῳ σῶσαι τὸν ἄνδρα δυνήσται.

nenorocul soților lor. Desigur, Adam are și el partea lui de responsabilitate; dar ce înseamnă asta pe lângă vina femeii? Urmând această linie argumentativă, Hrisostom se alătură altor Părinți ai Bisericii, care nu ezită să-l considere pe Adam doar un biet nerod. Hrisostom rezumă astfel știința lui despre femeile *Vechiului Testament,* care nu justifică, de altfel, cu nimic proslăvirea hrisostomică la adresa fecioriei: „Orice răutate este mică pe lângă răutatea femeii“ *(Ecclesiastul 25, 26).*[35]

Ca să arătăm, totuși, și meritele acestui Părinte al Bisericii, trebuie menționat că în ciuda tuturor imperfecțiunilor fâpturii feminine, pe care le enumeră cu savoare, răzbat uneori și gânduri legate de demnitatea ei. În viziunea lui, căsătoria lezează această demnitate și o transformă pe femeie într-o roabă. Și, pentru că nu există decât o unică soluție, fecioria este singura capabilă să o salveze. Exclusiv ca fecioară este femeia cu adevărat liberă, chiar teologic vorbind. Ea nu mai e supusă nici unui bărbat, singurul Domn fiindu-i Hristos. Care îi e însă Domn și bărbatului. Astfel, în Hristos se anulează separarea sexelor.

Prin Vasile și Hrisostom își exprimă opinia în problema eroticului doi dintre cei mai cunoscuți reprezentanți ai Ortodoxiei. Ei sunt citați, transcriși, propovăduiți de-a lungul veacurilor. Uneori ideile lor sunt exagerate, dar în general ei nu au propovăduit mai mult decât ce avea de spus oficial Biserica Ortodoxă privitor la aceste aspecte. Cei ce preferau o linie mai puțin riguroasă nu i-au corectat fățiș, ci s-au mulțumit să le treacă învățătura sub tăcere. Structura de bază nu lasă loc unui tertium: ori viață fecioralnică plăcută lui Dumnezeu, ori monogamie. Căsătoria monogamă va rămâne însă o chestiune tragică, în care prima care are de suferit este femeia.

Bărbații sunt cei ce pretind a cunoaște și defini valorile etice ale creștinismului, cine și în ce condiții *hic et nunc* are competența necesară de a le pune în practică. Și în păgânism, tot bărbații își

[35] *De virg.* XLVI, 2.

asumaseră puterea de decizie. Și acolo, tot pe spezele femeii. Părinții Bisericii, cărora nu le-a reușit să schimbe structura monogamiei Antichității târzii, fiindcă nici nu au ținut neapărat, n-au întreprins prea multe pentru a îndulci disprețul la adresa femeii, mai ales a soției. Când au făcut ceva, a fost mai mult speculație teoretică. În *Biblie* se stipulează: „Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus.“ Teologilor nu le-a venit greu să ridice acest loc scripturistic pe culmi amețitoare de abstracție, prevăzându-l cu o tâlcuire ce nu-i obliga cu nimic în plan practic. Ortodoxia a respins vechea sacralitate sexuală, dar a preluat totalmente atitudinea arhaică legat de femeie, majoritar bazată pe considerații negative. Se pare că pur și simplu le era frică de ea: teamă de o alteritate inexplicabilă și cu neputință de controlat, teamă de forța ei telurică, într-un cuvânt, de preeminența feminină asupra bărbatului. Feminitatea rămâne inexorabil terifiantă. Vizionari creștini au făcut din ea simbolul sfârșitului lumii, cu trimitere la acea femeie apocaliptică, ce, sub amenințarea balaurului, naște un fiu care va cârmui popoarele cu sceptrul de oțel; o femeie „polis“, o concentrare a forței și puterii în fața căreia toate împărățiile pământului se pleacă. Vizionarii se află, însă în afara cotidianului, iar marile lor simboluri trebuie păstrate în secret, pentru a împiedica pe cineva să tragă vreun folos de pe urma lor. Astfel de revelații despre forța covârșitoare a femeii cer – nici mai mult, nici mai puțin – precauție polițienească. Femeia trebuie neutralizată. Fie tabuizată și scoasă din circulație asemenea fecioarelor, ce dispar între ziduri de mănăstire, fie îngrădită prin mariajul ce-i lasă doar o libertate redusă de mișcare. O a treia variantă nu-i este permisă, căci nu ar fi decât curvie, promiscuitate.

Pentru a sublinia vina originară a femeii, unii teologi nu s-au sfiit a răstălmăci textul biblic privitor la căderea în păcat. Spre exemplu, autorul unei omilii pseudo-hrisostomice nu mai situează inițiativa păcatului de partea șarpelui, ca în *Sfânta Scriptură,* ci o învinovățește exclusiv pe Eva. Ea hălăduia încă dinainte de

cădere singură prin Rai, căutând prilej de desfrânare. Dacă ar fi rămas lângă Adam, nici măcar nu s-ar fi întâlnit cu șarpele; căci „despărțită de bărbat, femeia devine nerușinată, chiar dacă s-ar afla în compania îngerilor".[36] Iar într-o culegere teologică de quodlibeta din secolul al VI-lea, autorul își dă cu părerea despre versetul biblic „femeia să tacă în biserică". Această interdicție s-ar tâlcui pe baza realității că Eva a încercat să-l învețe pe Adam, arătându-i că „vom fi asemeni lui Dumnezeu", astfel provocând căderea în păcat. Prin această cuvântare malefică, femeia și-a pierdut pentru totdeauna dreptul de a mai deschide gura. Autorul nu se sfiește să-i atribuie Evei citatul pomenit, când, de fapt, în Biblie el îi aparține șarpelui. Cel ce scrie se va lăsa pe mai departe purtat de val, înșirând zeci de invective la adresa femeii, aproape nesfârșite, de la „izvorul răutății" până la „sălaș al desfrânatelor", de la „corupătoarea tinerilor" până la „jungher în inima bărbatului".[37]

Răsăritul nu se deosebește în această privință prea mult de Apus. Tertullian era de părere că femeia căsătorită jertfește bunul neprețuit al fecioriei în favoarea poftelor.[38] Augustin nu e sigur dacă raportul sexual între soți e păcat sau nu. Iar, când se culcă cu soția, bărbatul trebuie să se abțină de la a simți plăcere, mai ales nu are voie „să iubească trupul niciunei femei ca scop în sine".[39]

Ieronim este de părere, franc în exprimare cum îl știm, că o femeie căsătorită poate contribui la mântuirea-i veșnică doar dacă încetează să mai fie soție.[40] Părinții Bisericii nu au preluat, bineînțeles, acele învățături eretice, care vedeau în femeie o creație a

[36] *P. gr.* 55, 615.

[37] *P. gr.* 89, 625 ff.

[38] *De exhortatione castitatis* 3 u. 9.

[39] *De doctrina christiana* III, 18: „Magis enim probo multarum fecunditatem utentem propter aliud, quam unius carne fruentem propter ipsam. Ibi enim quaeritur utilitas temporum opportunitatibus congrua, hic satiatur cupiditas temporalibus voluptatibus implicata." Corpus scriptorum Christianorum, Ser. Lat. XXXII, 93-94.

[40] *Patrologia latina* 23, 248.

Satanei; dar chiar propriile lor învățături vedeau virtutea bărbatului periclitată prin femeie. Câtă vreme o femeie nu era călugăriță, teologii nu mai aveau pentru ea decât dispreț condescendent; mai era acceptată și dacă era fecioară, când se retrăgea în intimitatea casei părintești, dedicându-se treburilor casnice sau virtuții, sau când – ca soție sau văduvă, ce trebuia să fie bucuroasă a fi scăpat de căsnicie – își accepta soarta cu supunere. Femeia căsătorită făcea bine dacă, urmând exemplul unor figuri mărețe din hagiografie, încă din timpul sarcinii își dedica pruncul nenăscut lui Dumnezeu, adică îl dăruia vieții monahale în feciorie. Această atitudine îi asigura o anumită justificare pentru „pasul greșit" al sexualității, căci – așa cum spune Ieronim undeva – prin nevinovăția copilului, femeia va compensa într-un fel propria pierdere a fecioriei la procrearea lui.

Mă simt nevoit să repet: nu toți teologii se pronunță în acest ton, însă rigoriștii sunt cei care au cuvântul în Biserică. Nimeni nu s-a distanțat fățiș de ei, unii doar s-au mulțumit câteodată la a nu merge atât de departe în afirmații.

De iubire între parteneri egali nu se vorbește aproape niciodată. Porunca monogamiei creează doar iluzia unei căsnicii autentice, căci simplul trai unul lângă celălalt și copulația cu scopul „canalizării" dorinței nu sunt suficiente pentru a vorbi de o căsnicie. Perechea ce se iubește este o invenție curtenească, nu creștină, deși ar fi fost de așteptat ca tocmai creștinismul să creeze această formă.[41] Oricât de mare ar fi fost imoralitatea femeii din Antichitatea târzie, în fața căreia unii Părinți se indignau atotștiutori, ea nu era – cu siguranță – decât contrapunctul imoralității masculine. Oamenii foloseau însă o dublă morală în judecată, iar teologii nu au întreprins nimic pentru a introduce criterii echitabile. Pe cât erau bărbații de menajați, pe atât erau femeile de condamnate. Femeia era în numeroase cazuri vânată de Ortodoxie. Evident că teologii se fereau să insufle femeii vreo fărâmă de încredere

[41] M. O. Métral, *Die Ehe*, Frankfurt, 1981, p. 132.

în puterile proprii, iar bărbații profitau din plin de această stare de fapt.[42] Pentru că teologii nu erau capabili să depășească imaginea arhaică a femeii, atunci când îi respingeau orice însușire specială ce în vechime era considerată sacralitate, au dat loc fără să vrea unui alibi pentru deșănțare. Într-o anumită măsură și-au creat singuri probleme cu dimensiunea erotică, nu în ultimul rând din cauza vederii înguste ce i-a împiedicat să dea „lumii" ce-i al lumii...

Căsătoria rămâne, astfel, impersonală, deși în cele mai multe cazuri inevitabilă. Cel mai bine este, de fapt, ca femeia să fie îngrădită cât mai mult. Tot ce-și mai permitea să păstreze din feminitate este disprețuit. Creștinismul o ia în considerație pe femeie doar ca mamă, feminitatea ei fiind altfel inexistentă. Nu are voie să se fardeze sau să se împodobească; clevetirea nevinovată a femeilor în baia publică sau în piața bisericii este sancționată, ca să nu mai vorbim de situația când interlocutorul era bărbat. Condamnate erau și dansul, și muzica. Legislația sprijină și ea această atitudine. Soțul care-și lovește consoarta se comportă ca o bestie, după cum afirmă Hrisostom[43], însă femeia nu are dreptul – conform lui Vasile – să ceară divorțul numai pentru atât.[44] *Novella 117* a lui Iustinian nu dă drept la divorț femeii abuzate; bărbatul însă are, evident, dreptul de a se despărți dacă soția a mâncat fără știința lui în compania altui bărbat, dacă se duce la teatru sau la baia publică. Reciproca, normal, nu este valabilă. O

[42] Femeia era văzută ca având „drepturi egale" numai atunci când era vorba să se supună unei asceze acerbe; în această situație avea „îndatoriri egale". Chiar era recunoscut faptul că femeia e capabilă să-i depășească pe bărbați cu mult în asceză. Din punctul de vedere al tăriei ascetice, femeia nu mai reprezintă „sexul slab", după cum spune Grigore de Nyssa (?). Unii bărbați vor argumenta că Dumnezeu l-a creat pe *om*, deci pe bărbat, după chipul Său, el având datoria să atingă asemănarea cu Dumnezeu prin virtute. *Biblia* nu vorbește de „oamă", „om" la genul feminin. Grigore le răspunde însă acestora: *Biblia* menționează că Dumnezeu a făcut pe om ca bărbat *și* femeie. Vezi J. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rom, 1955, p. 291 ff.

[43] *P. gr.* 61, 222.

[44] *P. gr.* 32, 677.

femeie are dreptul la divorț doar dacă soțul o înșală repetat și vădit.[45] Unele prevederi canonice merg atât de departe, încât îi interzic femeii pe mai multe zile mersul la biserică, dacă este văzută stând la taclale sau râzând în public ori dacă discută cu un bărbat străin.[46] Pedeapsa este chiar mai îndelungată atunci când sărută sau doar atinge un bărbat.[47] Femeia este, după cum se știe, capabilă să ducă în ispită pe orice ființă masculină, chiar și atunci când doar îi întinde mâna să i-o sărute, drept mulțumire pentru o favoare.[48] Femeia este necurată în orice împrejurare. I se interzic Sfintele Taine în timpul perioadei menstruale, ca să nu mai vorbim că atunci nu are voie să intre în biserică.[49] După ce naște trebuie să se țină timp de patruzeci de zile departe de lăcașul lui Dumnezeu. Ca lăuză poate primi Împărtășania doar dacă este în pericol de moarte.[50] Iar în ziua când au avut relație intimă, cei doi soți nu mai au voie să se împărtășească.[51]

Este improbabil ca educatorii tinerilor bărbați să fi pus valoare pe pregătirea acestora pentru a lua cunoștință cu femeia – nu vorbim aici de educație sexuală în sensul strict. Recomandarea lui Ioan Hrisostom pentru părinți, în tratatul lui despre politețe și educație, este să-și căsătorească fiii cât mai repede pentru a-i feri de desfrânate.[52] În versurile plictisitoare ale episcopului Amfilohie din Ikonion († cca. 394) către un văr aflat la vârsta tinereții, se regăsesc tot

[45] M. Kaser, *Das römische Privatrecht* II, 174 ff.

[46] Conform canonului de pocăință atribuit lui Joannes Nesteutes, ediția J. Pitra, *Spicilegium Solesmense* IV, 1858, p. 243.

[47] Apud Rahlles-Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, IV, Atena, 1854, p. 437.

[48] Joannes Moschos, *Leimonarion*, P. gr. 87, 3, 3093 (Vezi *Limonariul* lui Ioan Moshul în traducerea românească a lui D. Fecioru și T. Bodogae, n. tr.).

[49] Dionsie din Alexandria, can. 2, Rahlles-Potles, *op. cit.*, p. 7.

[50] Împăratul Leon VI, *Novela 17*, ediția P. Noailles și A. Dain, Paris, 1944, pp. 62 ff.

[51] Timotei din Alexandria, can. 5, Rhalles-Potles, *op.cit.*, p. 334.

[52] Johannes Chrysostomos, *Über Hoffart und Kindererziehung*, ed. B. Exarchos, München, f. a., p. 82.

felul de sfaturi: încurajare la frica de Dumnezeu, îndemn la setea de cultură, evitarea teatrelor și a curselor de cai, dar, înainte de toate, prudență maximă în ceea ce privește dreapta credință. De femeie, ca viitoare parteneră, nu se spune niciun cuvânt, deși nu este vorba de un candidat la preoție sau călugărie, ci de un orășean de lume.[53]

O mențiune marginală: din tot ceea ce am expus mai sus, nu-i de mirare că femei căsătorite, decedate în timpul mariajului, se regăsesc doar foarte rar în calendarul sfinților bizantini, ceea ce – având în vedere maniera „canonizării" în Bizanț – nu poate fi explicat prin greutăți financiare, așa cum de multe ori a fost cazul în Apus. Dacă facem abstracție de mucenițe, care se bucură de un statut special și care în curând nu vor mai exista[54], fecioarele și văduvele bineplăcute Domnului depășesc cu mult numărul femeilor căsătorite. Două astfel de soții cinstite ca sfinte sunt împărătese (deși trebuie să fim precauți atunci când vorbim de sfinții „dinastici"): Placilla (Aelia Flacilla), o spaniolă, soția lui Teodosie cel Mare, cunoscută pentru activitatea filantropică, moartă în 386. Probabil că motivul canonizării ei a fost intuiția lui Teodosie de a-i încredința lui Grigorie de Nazianz alcătuirea necrologului împărătesei. A doua împărăteasă este Teophano, prima soție a lui Leon VI, moartă în 893. Se pare că nu e chiar atât de absurdă presupunerea că trecerea ei în rândul sfinților a fost o formă de protest față de aventurile amoroase ale împăratului, soțul ei, prin care el și-a neglijat și umilit toată viața consoarta. Mai trebuie amintită și o sfântă Maria, numită „cea Tânără", soția unui ofițer superior din armata imperială, moartă în preajma anului 902 ca urmare a maltratărilor la care o supunea soțul ei peste măsură de gelos. Este posibil ca în Bizanț să existe mai multe astfel de sfinte bătute până la moarte. Multe sunt greu de documentat, cel puțin în calendarul bisericesc.

Se pare că uneori femeile bizantine gândeau la fel ca bărbații privitor la inferioritatea sexului slab. Singura impresie pe care o produceau

[53] *Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum*, ed. Oberg, Berlin, 1969.

[54] Datorită *Edictului de la Milan*, din 313, al lui Constantin cel Mare încetează persecuțiile contra creștinilor (n. tr.).

era datorată frumuseții fizice. O monahie poetă din secolul al IX-lea, Casia sau Casiana pe nume, înainte de intrarea în mănăstire, în timp ce lua parte la un concurs de frumusețe în fața împăratului Teofil, a „ridicat tonul" răspunzând la o glumă deplasată a bazileului. Coroana i-a fost astfel refuzată. Acum stă și scrie versuri mohorâte:

„A fi femeie-i o nenorocire, chiar fiind frumoasă.
Frumusețea, biată consolare,
căci, atunci când lipsește, e nenorocirea de două ori mai mare,
lipsind – vezi bine – orice mângâiere."[55]

Casiana era frumoasă, după cum se pare; din nefericire pentru ea, era și inteligentă. Ca monahie a avut însă timp să învețe a nu pune mare valoare pe istețime. Prințesa Ana Comnena, nu mai puțin cultivată decât Casiana, se plângea în secolul al XII-lea la fel de amar – aproape obscen – că s-a născut femeie.[56] Să nu generalizăm însă. În ciuda tuturor rigorilor teologice și a barierelor convenționale puse de bărbați, nu puține femei s-au impus energic și, folosindu-se de feminitatea lor, au reușit să răzbată în viață. Că astfel de femei se întâlnesc mai ales în cercurile înalte ale societății nu are prea mare relevanță. Faptul se datorează caracterului cronisticii bizantine, care rar dădea atenție maselor, numai în situații excepționale, când se revoltau sau deranjau într-un fel, ori atunci când erau necesare la război. Dacă ne aplecăm însă asupra satirei la adresa căsătoriei scrisă de Ptohoprodomos (secolul al XII-lea), vom descoperi și în clasa mijlocie a Bizanțului pe bărbatul ținut sub papuc.[57] Iar frivolitatea femeilor în Syntipas ne dezvăluie sexul feminin într-o ipostază neîndoios superioară bărbaților; la toate acestea se mai adaugă și materialul poetic venit din Orient, și nu din cine știe ce regiune mai „de lume" a Apusului. Bărbatul sub

[55] K. Krumbacher, *Kasia*, München, 1897, p. 366.

[56] Niketas Choniates, *Historia*, ed. J. A. Van Dieten, Berlin, 1975, p. 10.

[57] D.C. Hesseling – H. Pernot, *Poèmes prodromiques en grec vulgaire*, Amsterdam, 1910, pp. 31-37.

papuc al cercurilor înalte: marele general Belizarie este exemplul de paradă. Se lasă mereu dus de nas de către soția sa, impetuoasa Antonina, care, alături de împărăteasa Teodora, îl ia în derâdere pe eroul câmpurilor de bătălie într-o manieră cât se poate de cinică. Curtea imperială mai oferă și alte exemple. Pulcheria, purtătoarea titlului de Augustă, sora împăratului Teodosie II, îl purta în lesă pe acest suveran slab, căruia i-a ales până și soția. Aceasta, renumita Athenais din Atena, cunoscută sub numele de Evdochia, era destul de „bărbat" ca – chiar după divorțul ce i-a fost impus și după alungarea ei din Constantinopol – să se instaleze cu pompă imperială în Ierusalim și de aici să ridiculizeze de nenumărate ori politica religioasă a fostului soț. Din eros – dacă a existat vreodată – s-a născut în ea o ură ucigașă, totuși nici un guvernator din Palestina nu a îndrăznit să o pună în lanțuri. Despre împărăteasa Teodora, soția lui Iustinian I, s-a scris mult și s-a povestit și mai mult. Era, pe cât se pare, mult mai hotărâtă decât soțul ei și, probabil, mai inteligentă. Unei anumite grupări din clasa senatorilor, precum și acelor literați ce se lingușeau pe lângă ea, Teodora le era ca sarea în ochi, conform relatării lui Procopiu. Dar ea nu se mulțumea să-și folosească doar istețimea, ci și maiestuoasa-i frumusețe, cu care îi fermeca în permanență pe acei aristocrați ce, de fapt, îi erau inamici, pentru ca în momentul următor să-i facă să simtă disprețu-i usturător – probabil o formă de răzbunare pentru felul în care această clasă o tratase în vremea tinereții, pe când era artistă.

În secolul al X-lea, împărăteasa Teophano a ajuns din cârciuma tatălui ei pe tronul bazileilor. Cârciumi, cârciumari sau cârciumărese erau foarte disprețuite în Bizanț, fiind puse în rând cu bordelurile. Teophano, al cărei nume originar era Anastaso, trecea drept cea mai frumoasă tânără din oraș. Viciosul prinț moștenitor, mai târziu devenit împărat sub numele de Roman II, a pus ochii pe ea în cursul escapadelor nocturne alături de tovarășii săi și s-a lăsat imediat cucerit. Roman a murit ulterior, după cinci ani de domnie, dar Teophano nu a vrut să se complacă în rolul de văduvă retrasă în meditații duhovnicești. Așa că a învârtit lucrurile în așa fel încât s-a recăsătorit cu generalul Nikephor – care râvnea coroana – și a

redevenit împărăteasă. Cercurile pioase crezuseră că Phokas e pe cale să-și atârne uniforma în cui și să se călugărească pe muntele Athos, căci era renumit pentru traiul său ascetic. Teophano i-a schimbat însă, după cum se pare, convingerile. În cele din urmă, acest războinic necioplit a ajuns s-o dezguste, ea punând umărul la înlăturarea lui. Ucigașul, Ioan Tzimiskes, i-a urmat la tron și era pe cale să se căsătorească cu Teophano, dacă patriarhul nu s-ar fi opus categoric, ceea ce l-a determinat pe Tzimiskes să prefere, totuși, frumoasei Teophano coroana de bazileu. Sub oprobriul general – originile împărătesei nu fuseseră uitate – ea a fost alungată din capitală și închisă împreună cu mama ei în mănăstire. Totuși, trei împărați s-au lăsat cuceriți de farmecele ei, iar dacă cea de-a treia căsătorie nu i-a reușit, i-a reușit în schimb nepoatei sale, împărăteasa Zoe, după cum vom vedea.

Împăratul Constantin IX Monomahul ajunsese de ceva vreme de râsul curții pentru relația lui secretoasă cu metresa Scleraina[58], până când a găsit în cele din urmă curajul să o prezinte oficial. Împăratul Alexios I Comnenul nu s-a putut rupe niciodată de fustele mamei sale, Ana Dalasena – ceea ce nu i-a prins deloc rău. În intrigile dinastice de după moartea lui Manuel I, pe când văduva acestuia asigura regența în numele fiului minor cu ajutorul protosebastosului Alexios, care visa la coroana de împărat, o soră mai mare „a avut grijă" de bazileul minor. E vorba de Maria, o doamnă războinică, animată de un curaj nebunesc. Ea nu s-a dat înapoi de la a înrola o trupă „pestriță" cu care a ocupat punctele strategice ale orașului, în jurul Sfintei Sofia, și în fruntea căreia a luptat ore în șir împotriva soldaților protosebastosului Alexios, până când a fost nevoită să capituleze. Iolanta de Montferrat, soția lui Andronic II, un bigot agasant, a decis brusc să-și părăsească soțul și să se instaleze în Tesalonic, de unde ducea o politică proprie, deloc pe placul și în interesul Constantinopolului.

Toate acestea sunt exemple singulare. Este, totuși, destul de clar că doamnele de care vorbim nu prea corespundeau idealului de soție

[58] De care știa toată lumea (n. tr.).

al Părinților Bisericii, dimpotrivă, mai degrabă le adevereau temerile. Oricum ar fi, ele au făcut istorie. Pe de altă parte, în istoria bizantină lipsesc – dacă nu mă înșel – personaje feminine de genul celor imaginate de Platon și la care a visat Apusul Evului Mediu târziu. Nici un Socrate bizantin nu recurge la argumentele unei Diotima, iar nici un poet de pe malurile Cornului de Aur nu este inspirat de vreo Beatrice. Singura excepție demnă de amintit este, *nota bene*, filozoafa păgână Hipatia din Alexandria, de la începutul secolului al V-lea. Era o femeie renumită prin cultura-i vastă, cu interese în domeniile științelor naturii și matematicii. Era în același timp, după cum realizăm astăzi, o femeie fermecătoare, chiar dacă fabulațiile romancierului englez Charles Kingley, din secolul al XIX-lea, despre ea, spre delectarea unei generații întregi, sunt neverosimile. Hipatia a fost linșată pe stradă de plebea creștină fanatizată. Asupra ucenicului ei Synesios a lăsat, oricum, o amintire de neuitat, dar nici guvernatorul imperial nu a fost mai puțin impresionat de ea, alături de Palladas, acel autor satiric caustic și cam misogin, de altfel, care în general nu prea s-a remarcat prin atitudini pline de considerație la adresa femeilor. Cu atât mai elocventă epigrama lui:

„Privindu-te și ascultându-ți vorba, cad în genunchi cu ochii la Fecioară[59]*,*
căci către ceruri fapta ta aspiră, verbu-ți măiastru către firmament, o, astru al înțelepciunii, pură Hipatie divină!"[60]

Hipatia a rămas pentru bizantini o figură respectată, însă transfigurată în sfânta creștină Ecaterina, Sfânta Ecaterina, multă vreme patroană a facultăților de filozofie din Apus, cea martirizată pentru înalta-i filozofie de factură creștină și ale cărei rămășițe pământești au fost purtate de îngeri pe Muntele Sinai.

[59] Este vorba de constelația Fecioarei (n. tr.).
[60] *Anthologia graeca*, ed. H. Beckby, München 1957-58, IX, 400; (citez după cartea epigramei și numărul ei, nu după numărul paginii).

III.

Ce-ar fi putut face sau ce i-ar fi stat la îndemână bizantinului preocupat sincer de mântuirea-i veșnică, cunoscându-l pe Vasile și chiar fiind gata să ia în serios învățăturile acestui Părinte al Bisericii? Nici mai mult, nici mai puțin decât să se retragă cu desăvârșire din lume și să intre în mănăstire. Numărul călugărilor, mai bine zis supranumărul, vorbește de la sine despre succesul uriaș al lui Vasile. Totuși, majoritatea bizantinilor nu s-au călugărit. Ce-i putea oferi Ortodoxia acestui segment? Să-i contrazici pe Părinții Bisericii nu era o atitudine potrivită în perioada bizantină, cel puțin nu în Bizanțul timpuriu. Dacă un teolog era de altă părere, nu se apuca să polemizeze împotriva lor, ci îi trecea sub tăcere ignorându-i, mulțumindu-se a emite fără ocolișuri propria părere. Căci există cu adevărat teologi bizantini ce nu împărtășesc rigorismul vasilian și nu proclamă lumii întregi intrarea în mănăstire. Într-o colecție timpurie de responsa *(erotapokriseis)* cineva observă că e prea bătrân și neputincios pentru a mai fi capabil de viața monahală. Își mai poate salva sufletul? Răspunsul sună astfel: Dumnezeu nu ne obligă nici la celibat, nici la călugărie. Este suficient a iubi pe Dumnezeu și pe aproapele și să perseverezi zilnic în virtute. Căci este scris: „Jugul Meu e bun și povara Mea este

altă parte, și prin existența unei literaturi hrănindu-se din seva miturilor și, prin urmare, dintr-o naturalețe capabilă să aline, să „în-omenească“, să legitimeze pentru viața de zi cu zi acele necesități firești pe care Ortodoxia le combătea.

Constrângerea de a gândi și trăi concomitent în două dimensiuni paralele se datora în bună măsură faptului că cele două contexte erau ireconciliabile, încercând o acaparare absolută a individului. Ortodoxia își dorea puterea de a hotărî soarta omului atât în timp, cât și în orizontul veșniciei. Cine se opunea, își pierdea orice șansă de mântuire. Moștenirea clasică, evocând fără întrerupere primejdiosul mit, era un constitutiv al existenței bizantine, fără însă ca omul bizantin să își piardă astfel identitatea. Căci ea îi justifica pretenția de a însemna mai mult decât barbarii din jurul lui, de a fi purtător al celor mai înalte bunuri culturale ale umanității. Identitatea obliga și, pentru nimic în lume, nu putea fi trădată.

În curgerea istoriei, duplicitatea de care vorbim a ajuns la un oarecare echilibru atunci când reprezentanți ai uneia din părți, ai Ortodoxiei, au fost introduși prin educație și instruire în universul „antic“, ei nemaifiind decât cu greu capabili a i se sustrage. În cealaltă tabără, nici cel mai liberal literat nu ar fi conceput să pună la îndoială valorile Ortodoxiei. Această formă radicală apare abia în secolul al XV-lea, atunci când filozoful Georgios Gemistos Plethon s-a desprins de Ortodoxie. Omul bizantin trăia între „două adevăruri“ divergente și egale ca forță. De la caz la caz, oamenii se hotărau când pentru o soluție, când pentru alta, căci ambele universuri ofereau opțiuni la fel de plauzibile și rezonabile. Întrepătrunderea celor două adevăruri în viața individului bizantin a evoluat pe alocuri chiar într-o coexistență pașnică. Alternanța dintre niveluri se făcea, spre sfârșitul Imperiului, din ce în ce mai ușor și fără asperități. Este posibil ca nici măcar să nu mai fi fost percepută ca alternanță. Și încă o probabilitate: se pare că atât peste „dogma“ umanismului, cât și peste cea a Ortodoxiei s-a așternut protector veșmântul ritualismului, cel al unei Liturghii politico-eclesiale ce nu mai polariza, ci, dimpotrivă, unifica în căldura ei, tocmai pentru că lăsa libertatea unei interpretări „bivalente“.

BYZANTIVM

HANS-GEORG BECK

EROTIKON BIZANTIN

„Având în vedere observația banală că istoria bizantină a fost făcută cu precădere de bărbați – așa cum și reflecția teologică este tot opera lor –, este cazul să ne întrebăm cum a fost percepută și poziționată cultural femeia. Pe urmele acestei întrebări, Beck dezvoltă un discurs diversificat, erudit, bazat pe o lectură vastă a izvoarelor, pe care nu de puține ori le citează din memorie. În *Erotikonul bizantin*, femininul este observat în imensul lui areal semantic (de la prostituată la sfântă). El este punctul de tematizare și articulare a discursului despre erotică în totalitatea ei: fără *mulier fascinans* și fără bărbatul care trăiește și se lasă răpit de feminitate (sau distrus de ea), eroticul nu există. Beck se ferește de clișeul asocierii placative și precipitate a femeii *direct* cu sexualul. [...] De aceea, privirea lui Beck se apleacă asupra receptării femeii în societatea, politica, teologia sau literatura Bizanțului. Evident că aspecte ale acestei receptări sunt determinate de sexualitate, dar acesta nu este în ochii lui Beck un argument suficient pentru a destrăma și ignora misterul cultural și social FEMEIE, reducându-l la finalități și sensuri comune."

MIHAI-D. GRIGORE

ISBN 978-606-579-701-7

9 786065 797017

nemira.ro